KAREN ARMSTRONG

EN DEFENSA DE DIOS

EL SENTIDO DE LA RELIGIÓN

KAREN ARMSTRONG

EN DEFENSA DE DIOS

El sentido de la religión

PAIDÓS
Barcelona
Buenos Aires
México

PAIDÓS ORÍGENES

Últimos títulos publicados:

29. J.-P. Vernant y P. Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua, vol. I*
30. J.-P. Vernant y P. Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua, vol. II*
31. I. Mereu, *Historia de la intolerancia en Europa*
32. P. Burke, *Historia social del conocimiento*
33. G. Leick, *Mesopotamia*
34. J. Sellier, *Atlas de los pueblos del Asia meridional y oriental*
35. D. C. Lindberg, *Los inicios de la ciencia occidental*
36. D. I. Ketzer y M. Barbagli (comps.), *Historia de la familia europea, I*
37. D. I. Ketzer y M. Barbagli (comps.), *Historia de la familia europea, II*
38. D. I. Ketzer y M. Barbagli (comps.), *Historia de la familia europea, III*
39. J. M. Bloom y Sh. S. Blair, *Islam*
40. J. Dugast, *La vida cultural en Europa entre los siglos* XIX *y* XX
41. J. Brotton, *El bazar del Renacimiento*
42. J. Le Goff, *En busca de la Edad Media*
43. Th. Dutour, *La ciudad medieval*
44. D. Buisseret, *La revolución cartográfica en Europa, 1400-1800*
45. F. Seibt, *La fundación en Europa*
46. M. Restall, *Los siete mitos de la conquista española*
47. P. Grimal, *Historia de Roma*
48. J. Sellier, *Atlas de los pueblos de África*
49. J. Le Goff y N. Truong, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*
50. A. Kenny, *Breve historia de la filosofía occidental*
51. R. Mankiewicz, *Historia de las matemáticas*
52. P. Lévêque, *El mundo helenístico*
53. P. Burke, *¿Qué es la historia cultural?*
55. G. Chaliand, *Guerras y civilizaciones*
56. J. Le Goff, *La Edad Media explicada a los jóvenes*
57. K. Armstrong, *La gran transformación*
58. B. Bennassar, *Reinas y princesas del Renacimiento a la Ilustración*
59. J. Sellier, *Atlas de los pueblos de América*
60. M. Pastoureau, *El oso. Historia de un rey destronado*
61. J. Clottes, *La Prehistoria explicada a los jóvenes*
63. J. Verdon, *El amor en la Edad Media*
64. M. Ferro, *El siglo* XX *explicado a los jóvenes*
65. P. Veyne, *El sueño de Constantino. El fin del imperio pagano y el nacimiento del mundo cristiano*
66. C. Frugoni, *Botones, bancos, brújulas y otros inventos de la Edad Media*
67. *W. Rosen, El fin del Imperio romano. La primera Gran Peste de la era global*
68. J. Bowker, *Creer. Una historia de las religiones*
69. A. Demurger, *Cruzadas. Una historia de la guerra medieval*
72. D. Levering Lewis, *El crisol de Dios. El islam y el nacimiento de Europa (570-1215)*
73. K. Armstrong, *En defensa de Dios. El sentido de la religión*

EN DEFENSA DE DIOS

Título original: *The Case for God. What Religion Really Means*, de Karen Armstrong
Publicado originalmente en lengua inglesa en 2009 por The Bodley Head, Random House, Londres, Gran Bretaña

Traducción de Agustín López Tobajas y María Tabuyo

Cubierta de Opalworks

CREATIVE COMMONS

© Karen Armstrong 2009
© 2009 de la traducción, Agustín López Tobajas y María Tabuyo
© 2009 de todas las ediciones en castellano
Ediçciones Paidós Ibérica, S.A.,
Av. Diagonal, 662-664 - 08034 Barcelona
www.paidos.com

ISBN: 978-84-493-2288-4
Depósito legal: B.32732-2009

Impreso en Cayfosa (Impresia Ibérica)
Crta. de Caldes, km. 3,7 – 08130 Sta. Perpètua de Mogoda (Barcelona)

Impreso en España – *Printed in Spain*

Para Joan Brown Campbell

Sumario

Agradecimientos 11
Introducción 13

Primera parte
EL DIOS DESCONOCIDO
(*de 30.000 a. e. c. - 1500 e. c.*)

1. El *homo religiosus* 27
2. Dios 53
3. La razón 75
4. La fe 103
5. El silencio 129
6. Fe y razón 157

Segunda parte
EL DIOS MODERNO
(*de 1500 e. c. - la actualidad*)

7. Ciencia y religión 189
8. La religión científica 219
9. La Ilustración 239

10. El ateísmo 265
11. El no saber 293
12. ¿La muerte de Dios? 321

Epílogo 351

Notas 365
Glosario 399
Bibliografía 411
Índice analítico y de nombres 431

Agradecimientos

Como siempre, tengo que dar las gracias a numerosas personas. Primero a mis agentes, Felicity Bryan, Peter Ginsberg y Andrew Nurnberg, que me han dado el apoyo, el afecto y el ánimo necesarios durante muchos años, lo mismo que a mis estimados editores, Jane Garrett, Robbert Ammerlaan, Louise Dennis y Will Sulkin. Sé lo afortunada que soy por tener en cada uno de vosotros a un amigo querido y un colega.

Pero también debo expresar mi gratitud a Michele Topham, Jackie Head y Carole Robinson, de la oficina de Felicity Bryan, por su incansable paciencia, amabilidad y ayuda práctica, y a Leslie Levine, ayudante de Jane Garrett en Knopf. Muchas gracias también a las numerosas personas que han trabajado en el texto y en la producción de este libro con tanta destreza, dedicación y empeño: Louise Collazo, Wesley Gott, Ellen Feldman, Claire Bradley Ong, Gabriele Wilson, Jane Selley, Mary Chamberlain, Geraldine Beare, Anna Crone y Jörg Hensgen. Finalmente, mi agradecimiento a los publicistas, algunos de los cuales se han convertido en viejos y queridos amigos después de recorrer juntos el mismo camino durante muchos años: Sheila O'Shea, Kim Thornton, Sheila Kay, Laura Hassan y Francien Schuursma. Es un placer trabajar con todos y cada uno de vosotros.

En el otoño de 2007 tuve el gran honor de pronunciar las conferencias William Belldon Noble en la Universidad de Harvard, que me dieron la posibilidad de presentar algunas de las ideas que desarrollo en este libro. He tratado también algunos de estos temas en la Chautauqua Ins-

titution en el verano de 2008. Quiero dar las gracias a todos mis amigos de la Harvard Memorial Church (especialmente al Faith and Life Forum) y de la Chautauqua, que me han escuchado tan leal y amablemente a lo largo de los años y que tanto me han estimulado.

Durante el último año ha sido un gran placer y un privilegio trabajar con TED Conferences sobre el Charter for Compassion, un intento de implementar prácticamente la tesis de este libro (véase <www.charterforcompassion.com>). Gracias en especial a Chris Anderson y a Amy Novogratz, y a todos los miembros de TED que han contribuido a este proyecto con tan extraordinaria generosidad, creatividad y excepcional dedicación. Han sido una fuente permanente de inspiración.

Por último, mi más ferviente agradecimiento a Eva, Gary, Stacey y Amy Mott y Michelle Stevenson, que me hacen posible realizar mi trabajo ocupándose tan cariñosamente de Poppy durante mis muchas ausencias. No podría arreglármelas sin cualquiera de vosotros.

Introducción

Actualmente hablamos demasiado de Dios, y lo que decimos es, con frecuencia, superficial. En nuestra sociedad democrática, pensamos que el concepto de Dios *debería* ser simple y que la religión debe ser fácil y accesible a todos. «¡Ese libro es realmente difícil!», me han dicho los lectores de manera reprobatoria, sacudiendo la cabeza en signo de vago reproche. «¡Claro que lo es! —respondo—. Trata de Dios.» Pero, a muchos, esto les parece desconcertante. Sin duda, todo el mundo sabe lo que es Dios: el Ser Supremo, una Personalidad divina que creó el mundo y todo lo que hay en él. Parecen perplejos si señalas que es inexacto llamar a Dios «Ser Supremo», porque Dios no es *un* ser en absoluto, y que, realmente, no sabemos lo que queremos decir cuando decimos que es «bueno», «sabio» o «inteligente». Las personas de fe saben en teoría que Dios es completamente trascendente, pero a veces parecen suponer que saben con exactitud quién es «él» y qué piensa, ama y espera. Tenemos tendencia a querer dominar y domesticar la «alteridad» de Dios. Regularmente, pedimos a Dios que bendiga nuestra nación, salve a nuestra reina, cure nuestra enfermedad o nos conceda un buen día para el fin de semana. Recordamos a Dios que él creó el mundo y que nosotros somos miserables pecadores, como si se le pudiese haber olvidado. Los políticos citan a Dios para justificar sus actitudes, los maestros lo utilizan para mantener el orden en las aulas y los terroristas cometen atrocidades en su nombre. Suplicamos a Dios que apoye a «nuestro» bando en unas elecciones o en una guerra, aunque cabe su-

poner que también nuestros adversarios son hijos de Dios y objeto de su amor y su cuidado.

Existe también la tendencia a pensar que, aunque nosotros vivamos ahora en un mundo totalmente transformado con respecto al de otras épocas y tengamos una cosmovisión por completo distinta, la gente ha pensado siempre sobre Dios exactamente de la misma manera que nosotros. Pero, a pesar de nuestra brillantez científica y tecnológica, nuestro pensamiento religioso es, a veces, extraordinariamente subdesarrollado, incluso primitivo. En algunos aspectos, el Dios moderno se parece al Dios de lo Alto de la Antigüedad remota, una teología que fue unánimemente desechada o radicalmente reinterpretada porque se vio que no era válida. Muchas personas del mundo premoderno sabían que, en efecto, es muy difícil hablar de Dios.

Por supuesto, la teología es una disciplina muy prolija. Se ha escrito mucho y se ha hablado sin freno sobre Dios. Pero algunos de los más eminentes teólogos judíos, cristianos y musulmanes explicaron con claridad que, aunque era importante expresar en palabras nuestras ideas sobre lo divino, estas doctrinas eran producidas por seres humanos y, por lo tanto, debían ser necesariamente insuficientes. Concibieron prácticas espirituales que subvertían de forma deliberada los patrones normales del pensamiento y el discurso para ayudar al fiel a entender que las palabras que usamos para describir las cosas mundanas eran, simplemente, inadecuadas para Dios. «Él» no es bueno, divino, poderoso o inteligente de ninguna manera que nosotros podamos comprender. Ni siquiera se puede decir que Dios «exista», porque nuestra concepción de la existencia es demasiado limitada. Algunos sabios prefirieron decir que Dios es «Nada», porque Dios no es otro ser. Por supuesto, no se pueden leer de forma literal las Escrituras, como si se refiriesen a hechos divinos. A estos teólogos, algunas de nuestras ideas modernas sobre Dios les habrían parecido idólatras.

No fueron sólo unos pocos teólogos radicales los que siguieron ese camino. El simbolismo llegaba de forma más natural a la gente en el mundo premoderno de lo que nos llega a nosotros en la actualidad. En la Europa medieval, por ejemplo, se enseñaba a los cristianos a ver la misa como una nueva reactualización simbólica de la vida, muerte y resurrección de Jesús. El hecho de que no pudieran seguir el latín incrementaba su dimensión mística. El sacerdote recitaba gran parte de la misa en voz baja, y el silencio solemne y el drama litúrgico, con su música y sus gestos estilizados, introducía a la comunidad en un «espacio» mental separado

de la vida ordinaria. Actualmente son muchos los que pueden poseer una copia de la Biblia o del Corán y la preparación necesaria para leerlos, pero, en el pasado, la mayoría de los fieles tenía una relación enteramente distinta con sus Escrituras. Las escuchaban, las recitaban de manera gradual, a menudo en una lengua extranjera y siempre en un contexto litúrgico intensificado. Los predicadores les instruían para que no entendieran esos textos de un modo puramente literal, y proponían interpretaciones figurativas. En los «misterios», que se representaban cada año en la fiesta del Corpus Christi, los hombres y mujeres medievales se sentían libres para cambiar los relatos bíblicos, añadir personajes nuevos y trasladarlos a un escenario contemporáneo. Esos relatos no eran históricos en el sentido en que nosotros lo entendemos, porque eran *más* que historia.

En la mayoría de las culturas premodernas, había dos maneras reconocidas de pensar, hablar y adquirir conocimiento. Los griegos las llamaban *mythos* y *logos*.[1] Ambas eran esenciales y no se consideraba que ninguna de ellas fuera superior a la otra; no estaban en conflicto, sino que eran complementarias. Cada una tenía su esfera propia de competencia, y se consideraba imprudente mezclarlas. *Logos* («razón») era el modo pragmático de pensamiento que permitía a la gente funcionar de manera eficaz en el mundo. Por consiguiente, tenía que corresponderse de forma precisa con la realidad externa. Siempre se ha necesitado el *logos* para fabricar un arma eficaz, organizar las sociedades o planificar una expedición. El *logos* miraba siempre hacia adelante, continuamente al acecho de nuevas formas de controlar el entorno, mejorar las ideas antiguas o inventar algo nuevo. El *logos* fue esencial para la supervivencia de nuestra especie. Pero tenía sus limitaciones: no podía aliviar el dolor humano ni descubrir el sentido último de las luchas de la vida. Para eso, la gente se volvía al *mythos* o «mito».

Actualmente vivimos en una sociedad de *logos* científico, y el mito ha quedado desprestigiado. En el habla común, un «mito» es algo que no es cierto. Pero, en el pasado, el mito no era una fantasía autocomplaciente; más bien, como el *logos*, ayudaba a la gente a vivir de manera creativa en nuestro desconcertante mundo, aunque de un modo diferente.[2] Los mitos pueden haber contado historias sobre los dioses, pero, en realidad, se centraban en los aspectos más esquivos, desconcertantes y trágicos de la difícil situación humana que caen fuera del alcance del *logos*. Se ha dicho del mito que es una forma primitiva de psicología. Si un mito describía a los héroes deslizándose por laberintos, descendiendo al mundo inferior

o luchando con monstruos, no se pensaba que se tratara de una historia basada en hechos reales. Estaban concebidos para ayudar a las personas a moverse por las regiones oscuras de la psique, que son de difícil acceso pero que influyen profundamente en nuestro pensamiento y nuestra conducta.[3] La gente tenía que entrar en los laberínticos pasajes de su mente y luchar con sus demonios personales. Cuando Freud y Jung empezaron a realizar su búsqueda científica del alma, se volvieron de manera instintiva hacia aquellos mitos antiguos. Nunca se pensó en el mito como un relato preciso de un acontecimiento histórico; era *algo que, en algún sentido, había sucedido alguna vez, pero que sucedía también continuamente.*

Pero el mito no sería eficaz si los seres humanos se limitaran a «creer» en él. El mito era sobre todo un programa de acción. Podía ponerle a uno en la postura psicológica o espiritual correcta, pero le correspondía a cada cual dar el paso siguiente y hacer que la «verdad» del mito fuera una realidad en su propia vida. La única manera de evaluar el valor y la verdad de cualquier mito era actuar sobre él. El mito del héroe, por ejemplo, que asume la misma forma en casi todas las tradiciones culturales, enseñaba a desbloquear el potencial heroico que hay en cada individuo.[4] Más tarde, los relatos sobre figuras históricas como el Buda, Jesús o Muhammad se ajustaron a este paradigma, a fin de que sus seguidores pudieran imitarles. Puesto en práctica, el mito podía decirnos algo profundamente verdadero acerca de nuestra humanidad. Nos mostraba cómo vivir de manera más fecunda e intensa, cómo hacer frente a nuestra mortalidad y cómo soportar el sufrimiento del que la carne es heredera. Pero si no logramos aplicarlo a nuestra situación, el mito se mantendrá como algo abstracto e increíble. Desde fechas muy remotas, los seres humanos reactualizaban repetidas veces sus mitos en ceremonias que representaban esquemáticamente esos acontecimientos, que actuaban estéticamente sobre los participantes y que, como cualquier obra de arte, los introducía en una dimensión más profunda de la existencia. De este modo, mito y ritual eran inseparables, hasta el punto de que con frecuencia es tema de discusión erudita cuál de los dos apareció primero: el relato mítico o los ritos vinculados a él.[5] Sin ritual, los mitos no tendrían ningún sentido y permanecerían tan opacos como una partitura musical, que es impenetrable para casi todos hasta que se interpreta de forma instrumental.

La religión, por lo tanto, no era básicamente algo que se pensara, sino algo que se hacía. Su verdad se adquiría mediante la acción prácti-

ca. De nada sirve imaginar que uno podrá conducir un coche si se limita a leer el manual o estudiar el código de la circulación. No se puede aprender a bailar, a pintar o a cocinar leyendo textos o recetas. Las reglas de un juego de mesa parecen oscuras, innecesariamente complicadas y aburridas hasta que se empieza a jugar y todo se coloca en su lugar. Hay algunas cosas que sólo se pueden aprender mediante una práctica constante y entregada, y, si se persevera, se descubre que se consigue algo que en principio parecía imposible. En vez de hundirse hasta el fondo de la piscina, se puede flotar. Se puede aprender a saltar más alto y con más gracia de lo que parece humanamente posible, o a cantar con una belleza sobrenatural. No siempre se comprende cómo se logran esas hazañas, porque la mente dirige el cuerpo de una manera que evita la deliberación lógica y consciente. Pero, de algún modo, se aprende a trascender la capacidad original. Algunas de estas actividades producen una alegría indescriptible. Una compositora puede perderse en su música, un bailarín se identifica por completo con la danza, y el esquiador se siente en perfecta armonía consigo mismo y con el mundo exterior cuando desciende a toda velocidad por la pendiente. Es una satisfacción mucho más profunda que el mero «sentirse bien». Es lo que los griegos llamaron *ekstasis*, «salirse» de la norma.

La religión es una disciplina práctica que nos enseña a descubrir nuevas capacidades de la mente y del corazón. Éste será uno de los temas principales de este libro. De nada sirve sopesar magistralmente las enseñanzas de la religión para juzgar su verdad o falsedad, antes de embarcarse en un modo religioso de vida. Sólo se descubrirá su verdad —o la ausencia de ella— si se traducen esas doctrinas a una acción ética o ritual. Como cualquier técnica, la religión requiere perseverancia, esfuerzo y disciplina. Y ahí unas personas serán mejores que otras, algunas se revelarán terriblemente ineptas y otras no comprenderán nada en absoluto. Pero quienes no se apliquen no llegarán a ningún lugar. A las personas religiosas les resulta difícil explicar cómo funcionan sus rituales y sus prácticas, igual que una patinadora puede no ser plenamente consciente de las leyes físicas que le permiten volar por encima del hielo sobre una delgada cuchilla.

Los antiguos taoístas veían la religión como una «habilidad» adquirida por la práctica constante. Zhuangzi (*ca.* 370-311 a. e. c.), una de las figuras más importantes de la historia espiritual de China, explicaba que no era bueno tratar de analizar lógicamente las enseñanzas religiosas. Citando al carpintero Bian, nos dice: «Cuando trabajo en una rueda, gol-

pear demasiado suavemente resulta cómodo, pero no contribuye a conseguir una buena rueda. Si golpeo con furia, ¡me canso y la cosa no funciona! Por eso, ni demasiado flojo ni demasiado enérgico. La cojo en mi mano y la pongo en mi corazón. No lo puedo expresar con las palabras que salen de la boca; simplemente, lo sé.»[6] Según el mismo texto, un jorobado que atrapaba cigarras en el bosque con una estaca pegajosa, era tan diestro que nunca se le escapaba ninguna. Había perfeccionado hasta tal punto sus poderes de concentración que se perdía en la tarea y sus manos parecían moverse por sí mismas. No tenía ni idea de cómo lo hacía, sólo sabía que había adquirido la facilidad tras muchos meses de práctica. Este olvido de sí, explica Zhuangzi, es un *ekstasis* que te permite «salir» del prisma del ego y experimentar lo divino.[7]

Las personas que adquieren esta capacidad describen una dimensión trascendente de la vida que no es simplemente una realidad externa «ahí afuera», sino que es idéntica al nivel más profundo de su ser. Esta realidad, que llamaron Dios, Dao, Brahman, o Nirvana, ha sido un hecho de la vida humana. Pero resultaba imposible explicar lo que era en términos de *logos*. Esta imprecisión no resultaba frustrante, como un occidental moderno podría suponer, sino que llevaba consigo un *ekstasis* que elevaba a los practicantes más allá de los límites opresivos del yo. Nuestro conocimiento, orientado científicamente, trata de dominar la realidad, de explicarla y ponerla bajo el control de la razón, pero el gozo del no saber ha sido también parte de la experiencia humana. Incluso hoy, poetas, filósofos, matemáticos y científicos encuentran que la contemplación de lo insoluble es una fuente de alegría, asombro y satisfacción.

Una de las características peculiares de la mente humana es su capacidad de tener ideas y experiencias que exceden nuestra comprensión conceptual. Llevamos constantemente nuestros pensamientos a un límite, de manera que nuestra mente parece desvanecerse de modo natural en una aprehensión de trascendencia. La música ha sido siempre inseparable de la expresión religiosa, porque, como la religión en su expresión más depurada, señala los «límites de la razón».[8] Dado que un territorio se define por sus límites, se sigue que la música debe ser «definitivamente» racional. Es la más corpórea de las artes: es producida por la respiración, la voz, la crin, las caracolas, las tripas y los pellejos, y logra "resonancias en nuestro cuerpo en niveles más profundos que la voluntad o la consciencia"».[9] Pero es también muy cerebral, e implica un equilibrio de energías y unas relaciones formales intrincadas y complejas, y está muy relacionada con las matemáticas. Sin embargo, esta actividad intensa-

mente racional se prolonga como trascendencia. La música va más allá del alcance de las palabras: no habla *sobre* algo. Los últimos cuartetos de Beethoven no representan la tristeza, sino que la provocan tanto en quien los escucha como en quien los interpreta; y, no obstante, no es una experiencia triste. Como la tragedia, procura un placer y un discernimiento intensos. Sentimos que experimentamos directamente la tristeza en una forma que transciende el ego, porque no es *mi* tristeza, sino la tristeza misma. En la música, por lo tanto, lo subjetivo y lo objetivo se hacen uno. El lenguaje tiene límites que no podemos atravesar. Cuando escuchamos críticamente nuestros intentos balbuceantes de expresarnos, nos hacemos conscientes de una alteridad inexpresable. «Es el hecho de que el lenguaje tiene fronteras —explica el crítico británico George Steiner— lo que de forma decisiva da prueba de una presencia trascendente en la trama del mundo. Es justamente porque no podemos ir más allá, porque el discurso nos falla tan maravillosamente, por lo que experimentamos la certeza de un sentido divino que nos supera y nos envuelve».[10] Todos los días, la música nos enfrenta a un modo de conocimiento que desafía el análisis lógico y la prueba empírica. La música «rebosa de significados que no traducimos a estructuras lógicas ni a expresión verbal».[11] De ahí que todo arte aspire constantemente a la condición de música; lo mismo, en sus momentos más altos, hace la teología.

Al escéptico moderno le resultará imposible aceptar la conclusión de Steiner de que «lo que está más allá de la palabra del hombre es elocuencia de Dios».[12] Pero tal vez ello se deba a que tenemos una idea demasiado limitada de Dios. No hemos practicado la religión y hemos perdido «facilidad» para hacerlo. Durante los siglos XVI y XVII, época que los historiadores llaman el primer período moderno, el mundo occidental empezó a desarrollar una civilización de un tipo enteramente nuevo, gobernada por la racionalidad científica y cuya economía está basada en la tecnología y la inversión de capital. El *logos* alcanzó resultados tan espectaculares que el mito quedó desacreditado y se pensó que el método científico era el único medio fiable de alcanzar la verdad. Esto haría la religión difícil, si no imposible. Cuando los teólogos empezaron a adoptar los criterios de la ciencia, los *mythoi* del cristianismo fueron interpretados como empírica, racional e históricamente verificables, y forzaron un estilo de pensamiento que les era extraño. Filósofos y científicos eran ya incapaces de ver el aspecto ritual, y el conocimiento religioso se hizo teórico más que práctico. Perdimos el arte de interpretar los relatos antiguos de los dioses paseando por la Tierra, de los muertos saliendo de las tum-

bas o de los mares abriéndose milagrosamente. Empezamos a interpretar conceptos tales como fe, revelación, mito, misterio y dogma de una manera que habría resultado muy sorprendente para nuestros antepasados. En particular, el significado de la palabra «creencia» cambió, de tal modo que la aceptación crédula de unas doctrinas se convirtió en el prerrequisito de la fe, hasta el punto de que, en la actualidad, con frecuencia hablamos de las personas religiosas como «creyentes», como si aceptar el dogma ortodoxo «sobre la fe» fuera su distintivo más importante.

Esta interpretación racionalizada de la religión tuvo como resultado dos fenómenos característicamente modernos y relacionados entre sí: fundamentalismo y ateísmo. La forma defensiva de devoción conocida popularmente como «fundamentalismo» estalló en casi todas las religiones importantes durante el siglo XX.[13] En su deseo de producir una fe plenamente racional, científica, que aboliera el *mythos* a favor del *logos*, los fundamentalistas cristianos interpretaron la Escritura con un literalismo que no tiene precedente en la historia de la religión. En Estados Unidos, los fundamentalistas protestantes desarrollaron una ideología conocida como «ciencia de la creación», que considera los *mythoi* de la Biblia científicamente veraces. En consecuencia, hicieron campaña contra la enseñanza de la evolución en las escuelas públicas porque contradice el relato de la creación del primer capítulo del Génesis.

Históricamente, el ateísmo rara vez fue una negación global de lo sagrado *per se*, sino que casi siempre ha rechazado una concepción particular de lo divino. En la primera etapa de su historia, cristianos y musulmanes fueron llamados «ateos» por sus contemporáneos paganos, no porque negaran la realidad de Dios, sino porque su concepción de la divinidad era tan diferente que les parecía blasfema. El ateísmo es, por lo tanto, parasitariamente dependiente de la forma de teísmo que trata de eliminar, y se convierte en su imagen invertida en el espejo. El ateísmo occidental clásico fue desarrollado durante el siglo XIX y principios del XX por Feuerbach, Marx, Nietzsche y Freud, cuya ideología estaba dictada por la percepción teológica de Dios que se había desarrollado en Europa y en Estados Unidos durante la época moderna y era sobre todo una respuesta a esa visión de Dios. El ateísmo más reciente de Richard Dawkins, Christopher Hitchens y Sam Harris es bastante diferente, porque se centra exclusivamente en el Dios desarrollado por los fundamentalismos, insistiendo los tres en que el fundamentalismo constituye la esencia y el núcleo de toda religión. Esto ha debilitado su crítica, pues el fundamentalismo es, de hecho, una forma de fe beligerante y no orto-

doxa que con frecuencia tergiversa la tradición en su intento de defenderla. Pero los «nuevos ateos» tienen un amplio número de lectores, no sólo en la Europa secular, sino incluso en Estados Unidos, más convencionalmente religiosos. La popularidad de sus libros sugiere que muchas personas están desconcertadas e incluso enfadadas por el concepto de Dios que han heredado.

Es una pena que Dawkins, Hitchens y Harris se expresen de manera tan destemplada, porque algunas de sus críticas son válidas. En efecto, las personas religiosas han cometido atrocidades y crímenes, y la teología fundamentalista que atacan los nuevos ateos es realmente «torpe», como dirían los budistas. Pero rechazan, por principio, dialogar con los teólogos más representativos de la tradición principal. Como resultado, sus análisis son decepcionantemente superficiales, porque se basan en esa teología tan pobre. En realidad, los nuevos ateos no son bastante radicales. Los teólogos judíos, cristianos y musulmanes han insistido durante siglos en que Dios no existe, y en que no hay «nada» ahí afuera; al hacer estas afirmaciones, su objetivo no era negar la realidad de Dios, sino salvaguardar su trascendencia. Pero en nuestra sociedad esencialmente habladora y altamente dogmática, parecemos haber perdido de vista esta importante tradición, que podría resolver muchos de nuestros problemas religiosos actuales.

No tengo ninguna intención de atacar las creencias sinceras de nadie. Muchos miles de personas estiman que el simbolismo del Dios moderno funciona bien para ellas: valiéndose de rituales inspiradores y con la disciplina que implica vivir en una comunidad dinámica, han encontrado un sentido de la trascendencia. Todas las religiones del mundo insisten en que la espiritualidad verdadera debe expresarse consecuentemente en la compasión práctica, en la capacidad de *sentir con* el otro. Si una idea convencional de Dios inspira empatía y respeto por todos los demás, está cumpliendo su función. Pero el Dios moderno es sólo una de las muchas teologías que se han desarrollado durante los tres mil años de historia del monoteísmo. Puesto que «Dios» es infinito, nadie puede tener la última palabra. Me preocupa el hecho de que muchas personas estén confusas sobre la naturaleza de la verdad religiosa, perplejidad exacerbada por la naturaleza controvertida del actual debate religioso. Mi objetivo en este libro es, simplemente, poner algo nuevo sobre la mesa.

Puedo simpatizar con la irritación de los nuevos ateos, porque, como expliqué en mis memorias, *The Spiral Staircase*, durante muchos años yo misma no quise tener nada que ver con la religión, y algunos de mis pri-

meros libros tenían una orientación próxima a la de Dawkins. Pero mi estudio del mundo de la religión durante los últimos veinte años me obligó a revisar mis opiniones anteriores. No sólo abrió mi mente a aspectos de la religión tal como se practica en otras tradiciones que matizaban la fe estrecha y dogmática de mi infancia, sino que una evaluación prudente de las pruebas me hizo ver el cristianismo de manera diferente. Una de las cosas que he aprendido es que las disputas sobre religión son contraproducentes y poco favorables a la iluminación. No sólo hace imposible una experiencia religiosa auténtica, sino que viola también la tradición racionalista socrática.

En la primera parte de este libro he tratado de mostrar cómo en el mundo premoderno la gente pensaba sobre Dios de una manera que, espero, haya proyectado luz sobre algunas de las cuestiones que hoy parecen problemáticas —Escritura, inspiración, creación, milagros, revelación, fe, creencia y misterio—, y he intentado mostrar, igualmente, cómo la religión puede extraviarse y perder su camino. En la segunda parte, describo el auge del «Dios moderno», que derrocó tantos presupuestos religiosos. Por supuesto, éste no puede ser un análisis exhaustivo. Me he centrado en el cristianismo porque era la tradición más inmediatamente afectada por el ascenso de la modernidad científica y, también, la que ha aguantado lo peor de la nueva acometida atea. Además, en la tradición cristiana, me he centrado en temas y tradiciones que hablan directamente sobre nuestros problemas religiosos contemporáneos. La religión es compleja; en cada época se dan numerosas corrientes de devoción. Ninguna tendencia prevalece de manera absoluta. La gente practica su fe en múltiples formas, opuestas y contradictorias. Pero una reserva deliberada y de principio sobre Dios o lo sagrado fue un tema constante no sólo en el cristianismo, sino en las principales tradiciones religiosas hasta el ascenso de la modernidad en Occidente. Se creía que Dios sobrepasaba nuestros pensamientos y conceptos y que únicamente podía ser conocido mediante una práctica entregada. Hemos perdido de vista esta importante intuición y me parece que ésta es una de las razones por las que muchos occidentales encuentran ahora tan difícil el concepto de Dios. Por ello he prestado una atención especial a esta disciplina descuidada, con la esperanza de que nos dé una perspectiva nueva sobre nuestra difícil situación actual. Pero, por supuesto, no pretendo que ésta haya sido una actitud universal, sino simplemente un elemento principal en la práctica no sólo del cristianismo, sino de otras religiones monoteístas y no teístas, y es necesario que le prestemos atención.

Aunque tantas personas sean hostiles a la fe, el mundo está experimentando en la actualidad un renacimiento religioso. Contrariamente a las confiadas predicciones secularistas de mediados del siglo XX, la religión no va a desaparecer. Pero si sucumbe a la corriente violenta e intolerante que siempre ha sido inherente no sólo al monoteísmo, sino también al *ethos* científico moderno, la nueva religiosidad será «torpe». En nuestros días, vemos mucho dogmatismo estridente, religioso y secular, pero existe también una valoración creciente de lo desconocido. Nunca podremos recrear el pasado, pero podemos aprender de sus errores y de sus intuiciones. Existe una larga tradición religiosa que subraya la importancia de reconocer los límites de nuestro conocimiento, del silencio, la reserva y el temor reverencial. Eso es lo que espero investigar en este libro. Una de las condiciones de la iluminación ha sido siempre la disposición a abandonar lo que pensamos saber para apreciar verdades que nunca habíamos imaginado. Podemos tener que desaprender mucho de la religión antes de que podamos avanzar hacia una nueva comprensión. No es fácil hablar de lo que llamamos «Dios», y la búsqueda religiosa empieza a menudo con la disolución deliberada de los patrones ordinarios de pensamiento. Esto puede ser lo que algunos de nuestros antepasados más antiguos trataron de crear en sus extraordinarios templos subterráneos.

Primera parte

El Dios desconocido

(*de 30.000 a. e. c. - 1500 e. c.*)

Capítulo 1

El *homo religiosus*

Cuando el guía apaga su linterna en las cavernas subterráneas de Lascaux, en Dordoña, el efecto es abrumador. «Súbitamente, los sentidos se obnubilan —recordaba un visitante— los milenios quedan atrás... nunca has estado en tu vida en una oscuridad mayor. Era... no sé, como si te dejaran totalmente fuera de combate. No sabes si estás mirando al norte, al sur, al este o al oeste. Desaparece toda orientación, y estás en una oscuridad que nunca vio el sol.» Extinguida la normal conciencia diurna, sientes «una disociación eterna de toda preocupación y de todo requerimiento del mundo de arriba que has dejado atrás».[1] Antes de llegar a la primera de las cuevas decoradas por nuestros antepasados paleolíticos en la Edad de Piedra, hace diecisiete mil años, los visitantes tienen que andar a trompicones durante unos veinticinco metros hacia abajo por un túnel en pendiente, a veinte metros por debajo de la superficie, penetrando cada vez más profundamente en las entrañas de la tierra. Luego el guía vuelve súbitamente el rayo de su linterna hacia arriba y los animales pintados parecen emerger de las profundidades de la roca. Una extraña bestia con el vientre preñado y largos cuernos puntiagudos anda detrás de una fila de ganado salvaje, caballos, ciervos y toros, que parecen simultáneamente en movimiento y en reposo.

En total, hay unos seiscientos frescos y mil quinientos grabados en el laberinto de Lascaux. Hay un poderoso ciervo negro bramando, una vaca saltando, y una hilera de caballos que se mueven en la dirección contraria. En la entrada a otro largo pasadizo conocido como «la Nave»,

se pintó un friso de elegantes ciervos por encima de un saliente rocoso, de tal modo que parecen estar nadando. Vemos estas imágenes mucho más claramente de lo que las vieron los artistas del Paleolítico, puesto que ellos tenían que trabajar a la luz de pequeñas lámparas parpadeantes, precariamente sentados en andamios que han dejado agujeros en la pared. A menudo pintaban nuevas imágenes encima de las viejas, aunque cerca de allí hubiera un amplio espacio. Parece que la localización era crucial y que, por razones que no podemos llegar a comprender, algunos lugares parecían más convenientes que otros. También el tema estaba gobernado por reglas que nunca podremos llegar a entender. Los artistas seleccionaron sólo unas pocas de las especies que conocían, y no hay ninguna representación de renos, de los que dependían para su alimentación.[2] Los animales están constantemente emparejados —el buey y el bisonte con caballos, el bisonte con mamuts— en combinaciones que no se producirían en la vida real.[3] Lascaux no es única. Hay unas trescientas cuevas decoradas en esta región del sur de Francia y el norte de España. En algunas, el trabajo artístico es más elemental, pero en todas estas cavernas la imaginería y la distribución son, en lo esencial, las mismas. El lugar más antiguo, en Grosse Chauvet, data aproximadamente del año 30.000 a. e. c., época en la que el *homo sapiens* parece haber experimentado un cambio evolutivo en esta localidad. Hay un espectacular ascenso de la población, lo que puede haber producido como resultado una cierta tensión social. Algunos historiadores creen que el arte de las cavernas recoge un «corpus de rituales socialmente construidos [...] para el control de los conflictos [...] codificados en términos pictóricos para el almacenamiento y la transmisión a través de las generaciones».[4] Pero las pinturas expresan también una valoración intensamente estética del mundo natural. Aquí tenemos las pruebas más antiguas de un sistema ideológico que siguió en funcionamiento durante unos veinte mil años, tras los cuales las cuevas cayeron en desuso hacia el 9000 a. e. c.[5]

Actualmente se está de acuerdo, en general, en que esos laberintos eran lugares sagrados para la ejecución de algún tipo de ritual. Ciertos historiadores han afirmado que su objetivo era puramente pragmático, pero sólo su mantenimiento habría exigido una cantidad inmensa de trabajo improductivo. Algunos de estos lugares estaban a tal profundidad que llevaría horas alcanzar su núcleo más profundo. Visitar las cuevas era peligroso, agotador, poco rentable y requería mucho tiempo. El consenso general es que las cuevas eran santuarios y que, como en cualquier templo, su iconografía reflejaba una visión que era radicalmente diferen-

te de la del mundo exterior.[6] No construimos templos como éstos en el Occidente moderno. Nuestra visión del mundo es predominantemente racional y pensamos con mayor facilidad en conceptos que en imágenes. Nos resulta ya bastante difícil descifrar el simbolismo de una catedral medieval como Chartres, así que esos santuarios paleolíticos nos presentan un desafío casi insuperable.

Pero existen algunas claves que nos ayudan a comprender. Una pintura sorprendente, datada hacia el 12.000 a. e. c., en una cueva de Lascaux conocida como «la Cripta» porque es incluso más profunda que las demás cavernas, representa a un gran bisonte que ha sido abatido por medio de una lanza que atraviesa sus cuartos traseros. Delante del animal herido está un hombre, dibujado con un estilo mucho más rudimentario que los animales, con los brazos extendidos, el falo erecto y llevando lo que parece ser una máscara de pájaro; su bastón, que está en el suelo cerca de él, tiene también en su extremo una cabeza de pájaro. Ésta parece ser la ilustración de una leyenda conocida, y podría haber sido el mito fundacional del santuario. La misma escena aparece en un cuerno de reno grabado cerca de Villars y en un bloque esculpido en un refugio de un acantilado en Le Roc de Sers, cerca de Limoges, que es cinco mil años más antiguo que la pintura de Lascaux.[7] Se han hallado cincuenta y cinco imágenes similares en otras cuevas, y otras tres pinturas rupestres paleolíticas en África, mostrando todas ellas a hombres que se enfrentan a animales en un estado de trance, con los brazos alzados.[8] Probablemente sean chamanes.

Sabemos que el chamanismo se desarrolló en África y Europa durante el período paleolítico y que se extendió a Siberia, y desde allí a América y Australia, donde el chamán sigue siendo el jefe religioso entre los pueblos cazadores indígenas. Aunque inevitablemente fueran influidas por las civilizaciones vecinas, muchas de las estructuras originales de estas sociedades, que se detuvieron en una etapa similar a la del Paleolítico, permanecieron intactas hasta finales del siglo XIX.[9] Actualmente percibimos una sorprendente continuidad en la descripción del vuelo extático del chamán desde Siberia, a través de las Américas hasta Tierra del Fuego:[10] el chamán se desvanece durante una sesión pública y cree que vuela por el aire para consultar a los dioses sobre la localización de la caza. En estas sociedades tradicionales, los cazadores no piensan que las especies sean categorías distintas ni permanentes: los hombres pueden llegar a convertirse en animales y éstos en seres humanos. Los chamanes tienen guardianes aves y mamíferos y pueden conversar con

los animales que son venerados como mensajeros de los poderes superiores.[11] La visión del chamán da sentido a la caza y muerte de los animales de los que estas sociedades dependen.

Los cazadores se sienten profundamente intranquilos con la necesidad de matar animales que son sus amigos y patronos, y para aliviar su inquietud rodean la caza con tabúes y prohibiciones. Creen que, hace mucho tiempo, los animales establecieron una alianza con la humanidad, y ahora, un dios conocido como el Señor de los Animales, envía regularmente rebaños desde el mundo inferior para que sean matados en los terrenos de caza, porque los cazadores prometieron realizar los ritos que les darán vida póstuma. Con frecuencia, los cazadores se abstienen del sexo antes de una expedición, cazan en estado de pureza ritual y sienten una profunda empatía con su presa. En el desierto de Kalahari, donde la madera es escasa, los bosquimanos tienen que depender de armas ligeras que sólo pueden arañar la piel, de modo que impregnan sus flechas con un veneno letal que mata al animal muy despacio. Un hombre de la tribu debe permanecer con la víctima, gritando cuando ella grita y participando simbólicamente en los dolores de su muerte. Los miembros de otras tribus se identifican con su presa disfrazándose de animales. Después de separar la carne de los huesos, algunas tribus reconstruyen la presa extendiendo su esqueleto y su piel; otras, entierran estos restos no comestibles, restaurando de forma simbólica el animal al mundo inferior del que procede.[12]

Los cazadores del Paleolítico pueden haber tenido una visión similar del mundo. Algunos de los mitos y ritos que concibieron parecen haber sobrevivido en las tradiciones de culturas alfabetizadas posteriores. El sacrificio animal, por ejemplo, rito central de casi todo sistema religioso de la Antigüedad, preservaba ceremonias de caza prehistóricas y continuaba honrando al animal que daba su vida por la humanidad.[13] Una de las funciones del ritual es producir ansiedad, de tal manera que la comunidad está obligada a afrontarla y controlarla. Al parecer, la vida religiosa estuvo enraizada desde el principio en el conocimiento del hecho trágico de que la vida depende de la destrucción de otras criaturas.

Las cuevas del Paleolítico pueden haber sido escenario de ritos similares. Algunas pinturas incluyen hombres que danzan vestidos de animales. Los bosquimanos dicen que sus pinturas rupestres representan «el mundo que está detrás de éste que vemos con nuestros ojos», el que los chamanes visitan durante sus vuelos místicos.[14] Manchan las paredes de las cuevas con la sangre, el excremento y la grasa de su presa para devolverla, simbólicamente, a la tierra; la sangre y la grasa del animal eran in-

gredientes de las pinturas del Paleolítico, y el acto mismo de pintar podría haber sido un ritual de restauración.[15] Las imágenes quizá representen a los animales eternos, arquetípicos, que asumen transitoriamente forma física en el mundo superior.[16] Toda la religión antigua se basaba en lo que se ha denominado filosofía perenne, porque estaba presente de algún modo en muchas culturas premodernas. Considera a cada persona, objeto o experiencia la réplica de una realidad de un mundo sagrado que es más eficaz y perdurable que el nuestro.[17] Cuando un aborigen australiano caza su presa, se siente completamente unido al Primer Cazador, imbricado en una realidad más rica y poderosa que le hace sentirse plenamente vivo y completo.[18] Quizá los cazadores de Lascaux reactualizaban la caza arquetípica en las cuevas, entre esas pinturas del terreno de caza eterno, antes de abandonar su tribu para embarcarse en la peligrosa búsqueda de comida.[19]

Por supuesto, tan sólo podemos especular. Algunos investigadores piensan que, probablemente, las cavernas debieron de ser utilizadas para las ceremonias de iniciación que marcaban el rito de paso del muchacho adolescente de la infancia a la madurez. Este tipo de iniciación era crucial en la religión antigua y todavía se sigue practicando en las sociedades tradicionales actuales.[20] Cuando alcanzan la pubertad, los muchachos son separados de sus madres y se les somete a pruebas muy duras y aterradoras que los transforman en hombres. La tribu no puede permitirse el lujo de que un adolescente «se descubra a sí mismo» al estilo occidental; tiene que renunciar a la dependencia de la infancia y asumir las cargas del estado adulto de la noche a la mañana. Para este fin, los chicos son encerrados en tumbas, enterrados bajo el suelo, se les dice que están a punto de ser devorados por un monstruo, son azotados, circuncidados y tatuados. Si la iniciación se lleva correctamente, el joven se verá obligado a utilizar recursos interiores que no sabía que poseía. Los psicólogos nos dicen que el terror de esa experiencia provoca una desorganización regresiva de la personalidad que, si se maneja con habilidad, puede conducir a una reorganización constructiva de los poderes del joven. Tiene que enfrentarse a la muerte, salir al otro lado, y sólo después de eso está psicológicamente preparado para arriesgar la vida por su pueblo.

Pero el objetivo del ritual no es simplemente transformarlo en una eficaz máquina de matar; más bien es prepararle para matar de la manera sagrada. Habitualmente, el muchacho es introducido en la mitología más esotérica de su tribu durante su iniciación. Primero le hablan del Señor de los Animales, de la alianza, de la magnanimidad de las bestias y

de los rituales que le devolverán la vida mientras sufre esos ritos traumáticos. En estas circunstancias extraordinarias, separado de todo lo conocido, es conducido a un nuevo estado de conciencia que le permite apreciar el lazo profundo que une al cazador y la presa en su común batalla por la supervivencia. Éste no es el tipo de conocimiento que adquirimos mediante deliberaciones puramente lógicas, sino que es afín al entendimiento derivado del arte. Un poema, una obra, o una gran pintura tienen el poder de cambiar nuestra percepción de un modo que no podemos explicar de una manera lógica, pero que parece indiscutiblemente verdadera. Descubrimos que hay cosas, en apariencia independientes de la mirada racional, que están, en algún sentido, profundamente conectadas, o que un objeto perfectamente corriente —una silla, un girasol o un par de botas— tiene un significado numinoso. El arte afecta a nuestras emociones, pero si ha de ser más que una epifanía superficial esta nueva intuición debe alcanzar una mayor profundidad que los sentimientos, que son, por su misma naturaleza, efímeros.

Si los historiadores están en lo cierto sobre la función de las cuevas de Lascaux, religión y arte fueron inseparables desde el principio. Como el arte, la religión es un intento de construir sentido frente al dolor y la injusticia implacables de la vida. Como criaturas buscadoras de sentido, hombres y mujeres caen muy fácilmente en la desesperación. Han creado religiones y obras de arte para que les ayuden a encontrar valor en su vida, a pesar de toda la descorazonadora evidencia de lo contrario. La experiencia de la iniciación muestra también que un mito, como el del Señor de los Animales, extrae gran parte de su significado del contexto de su ritualización.[21] Puede no ser empíricamente cierto; puede desafiar las leyes de la lógica, pero un buen mito nos dirá algo valioso sobre la difícil condición humana. Como cualquier obra de arte, el mito no tendrá ningún sentido a menos que nos abramos incondicionalmente a él y le permitamos que nos cambie. Si nos mantenemos a distancia, permanecerá opaco, incomprensible e incluso ridículo.

La religión es un trabajo duro. Sus intuiciones no son evidentes por sí mismas y tienen que ser cultivadas de la misma manera que el gusto por el arte, la música o la poesía. El gran esfuerzo requerido es especialmente evidente en el laberinto subterráneo de Trois Frères, en Ariège, en los Pirineos. El doctor Herbert Kuhn, que visitó el sitio en 1926, doce años después de su descubrimiento, describió la espantosa experiencia de arrastrarse por el túnel —de apenas treinta centímetros de altura en algunos tramos— que conduce al corazón de ese grandioso santuario del

Paleolítico. «Me sentí como si estuviera reptando dentro de un ataúd —recordaba—. Me palpitaba el corazón y me costaba respirar. Es terrible tener el techo tan cerca de la cabeza.» Podía oír a los demás miembros de su grupo lamentándose mientras avanzaban a duras penas a través de la oscuridad, y cuando finalmente llegaron a la vasta sala subterránea, sintió «como una redención».[22] Se encontraron mirando fijamente a una pared cubierta de grabados espectaculares: mamuts, bisontes, caballos salvajes, glotones y bueyes almizcleros; dardos volando por todas partes; sangre saliendo a chorros de la boca de los osos; y una figura humana vestida con pieles de animal tocando una flauta. Dominando la escena había una gran figura pintada, medio hombre, medio bestia, que fijaba sus ojos enormes y penetrantes en los visitantes. ¿Era el Señor de los Animales? ¿O aquella criatura híbrida simbolizaba la unidad subyacente de lo animal y lo humano, lo natural y lo divino?

No se podía esperar que un muchacho «creyera» en el Señor de los Animales antes de que entrara en las cuevas. Pero, en la culminación de su dura prueba, esta imagen debía de provocarle una poderosa impresión; durante horas, quizás, habría luchado por abrirse camino a través de casi una milla de complicados pasadizos con el acompañamiento de «cantos, gritos, ruidos u objetos misteriosos arrojados nadie sabía desde dónde», efectos especiales que habría sido «fácil disponer en aquel lugar».[23] En el pensamiento arcaico no existe el concepto de lo sobrenatural, no hay ninguna sima enorme que separe lo humano y lo divino. Si un sacerdote se ponía las vestiduras sagradas de piel de animal para imitar al Señor de los Animales, se convertía en una manifestación temporal de ese poder divino.[24] Estos rituales no eran la expresión de una «creencia» que tuviera que ser aceptada con una fe ciega. Como explica el investigador alemán Walter Burkert, no tiene sentido buscar una idea o doctrina *detrás* de un rito. En el mundo premoderno, el ritual no era producto de ideas religiosas; por el contrario, esas ideas eran producto del ritual.[25] El *homo religiosus* es pragmático sólo en este sentido: si un ritual no evoca ya una convicción profunda del valor supremo de la vida, simplemente lo abandona. Pero durante veinte mil años, los cazadores de la región continuaron deslizándose a través de los peligrosos senderos de Trois Frères para llevar su mitología —cualquiera que fuera— a la vida. Debieron de considerar que el esfuerzo valía la pena, pues, de lo contrario, sin la menor vacilación, lo habrían abandonado.

La religión no era algo añadido a la condición humana, un extra opcional impuesto por sacerdotes desaprensivos. El deseo de cultivar el sen-

tido de lo trascendente puede ser *la* característica que define lo humano. Hacia 9000 a. e. c., cuando los seres humanos desarrollaron la agricultura y no dependían ya de la carne animal, los antiguos ritos de caza perdieron algo de su atractivo y se dejó de visitar las cuevas. Pero no se desechó completamente la religión. Más bien se desarrolló un nuevo conjunto de mitos y rituales basados en la fecundidad de la tierra que llenó a los hombres y mujeres del Neolítico de un temor o sobrecogimiento religioso.[26] El cultivo de los campos se convirtió en el ritual que reemplazó a la caza, y la Tierra nutriente tomó el lugar del Señor de los Animales. Antes del período moderno, la mayoría de los hombres y las mujeres se sentían naturalmente inclinados hacia la religión y estaban dispuestos a trabajar en ella. En la actualidad, muchos de nosotros no estamos ya dispuestos a realizar ese esfuerzo, por eso los mitos antiguos nos parecen arbitrarios, lejanos e increíbles.

Como en el arte, las verdades de la religión requieren el cultivo disciplinado de un modo diferente de consciencia. La experiencia de la cueva comenzaba siempre con la desorientación en una oscuridad completa, que aniquilaba los hábitos normales de la mente. Los seres humanos están constituidos de manera que periódicamente buscan el *ekstasis*, la experiencia de «salirse» de la norma. Actualmente, quienes no la encuentran ya en el ámbito religioso recurren a otras salidas: música, danza, arte, sexo, drogas o deporte. Damos gran importancia a la búsqueda de esas experiencias que nos afectan en lo más profundo y nos elevan momentáneamente más allá de nosotros mismos. En esos momentos, sentimos que habitamos nuestra humanidad con mayor plenitud que de costumbre, y experimentamos una elevación de nuestro ser.

Lascaux puede parecer increíblemente distante de nuestra práctica religiosa moderna, pero no comprenderemos la naturaleza de la búsqueda religiosa, ni nuestra difícil situación religiosa actual, a menos que entendamos la espiritualidad que apareció muy pronto en la historia del *homo religiosus* y continuó animando a las principales tradiciones confesionales hasta comienzos de la época moderna, cuando surgió en Occidente, durante el siglo XVII, un tipo de religiosidad completamente diferente. Para entenderlo, debemos examinar algunos principios nucleares que serán de importancia fundamental para nuestro discurso.

El primero se refiere a la naturaleza de la realidad última, más tarde llamada Dios, Nirvana, Brahman o Dao. En un saliente rocoso de Laus-

sel, cerca de Lascaux, hay un pequeño relieve de piedra de hace diecisiete mil años, que fue creado aproximadamente en la misma época que las pinturas más antiguas de la cueva cercana. Representa a una mujer sosteniendo un cuerno curvo de bisonte por encima de su cabeza, de manera que sugiere inmediatamente la salida de la luna creciente; su mano derecha se apoya en su vientre embarazado. En esa época, se había comenzado a observar las fases de la Luna para objetivos prácticos, pero la religión tenía poco o nada que ver con esa observación protocientífica del cosmos físico.[27] En su lugar, la realidad material simbolizaba una dimensión oculta de la existencia. La pequeña «Venus de Laussel» sugiere ya una asociación entre la Luna, el ciclo femenino y la reproducción humana. En muchas partes del mundo, la Luna estaba vinculada desde el punto de vista simbólico a varios fenómenos aparentemente inconexos: mujeres, agua, vegetación, serpientes y fertilidad. Lo que todos ellos tienen en común es el poder regenerador de la vida, que es capaz de renovarse continuamente a sí misma. Todo puede desaparecer muy fácilmente en la nada, sin embargo, cada año, después de la muerte del invierno, los árboles echan hojas nuevas; la Luna decrece, pero crece con todo su brillo una vez más; y la serpiente, símbolo universal de iniciación, muda su vieja piel marchita y aparece reluciente y nueva.[28] El sexo femenino manifestaba también este poder inagotable. Los cazadores antiguos veneraban a una diosa conocida como la Gran Madre. En numerosos relieves de piedra de Çatal Hüyük, en Turquía, aparece dando a luz, flanqueada por calaveras de verracos y cornamentas de toro, vestigios de una caza fructífera. Mientras que cazadores y animales morían en la inexorable lucha por la supervivencia, la mujer era interminablemente productora de nueva vida.[29]

Tal vez aquellas sociedades antiguas trataban de expresar su sentido de lo que el filósofo alemán Martin Heidegger (1899-1976) llamó «el Ser», la energía fundamental que sostiene y anima todo lo que existe. El Ser es trascendente. No se le puede ver, tocar ni oír; tan sólo se le puede observar en acción en las personas, objetos y fuerzas naturales que nos rodean. Por los documentos del Neolítico tardío y de las sociedades pastoriles sabemos que el Ser, mejor que *un* ser, era venerado como el poder sagrado supremo. Es imposible definirlo o describirlo, porque el Ser lo abarca todo y nuestras mentes sólo están preparadas para tratar con seres particulares, que únicamente pueden participar en él de una manera limitada. Pero algunos objetos se convirtieron en símbolos elocuentes del poder del Ser, que los sostenía y brillaba a través de ellos con una especial

claridad. Una piedra o una roca (símbolos frecuentes de lo sagrado) expresaban la estabilidad y durabilidad del Ser; la Luna, su poder de renovación sin fin; el firmamento, su trascendencia altísima, su ubicuidad y universalidad.[30] Ninguno de esos símbolos era venerado por sí mismo ni en sí mismo. La gente no se inclinaba y adoraba una roca *tout court*; la roca era simplemente un foco que dirigía su atención a la esencia misteriosa de la vida. El Ser enlazaba todas las cosas; humanos, animales, plantas, insectos, estrellas y aves, todos compartían la vida divina que sostenía el cosmos entero. Sabemos, por ejemplo, que las antiguas tribus arias, que habían vivido en las estepas caucásicas desde aproximadamente el 4500 a. e. c., veneraban a una fuerza impersonal, invisible, dentro de sí mismos y en todos los demás fenómenos naturales. Todo era una manifestación de este «Espíritu» omnipenetrante (sánscrito: *manya*).[31]

No había, por lo tanto, ninguna creencia en un único ser supremo en el mundo antiguo. Tal criatura sólo podría ser *un* ser, más grande y mejor que cualquier otro, quizá, pero, en todo caso, una realidad incompleta, finita. Les parecía natural imaginar una raza de seres espirituales de naturaleza superior a ellos, a los que denominaban «dioses». Después de todo, había muchas fuerzas ocultas en acción en el mundo —el viento, el calor, la emoción, el aire— y se las identificó con frecuencia con dioses. Por ejemplo, el dios ario Agni *era* el fuego que había transformado la vida humana, y como dios personalizado simbolizaba la profunda afinidad que la gente sentía con esas fuerzas sagradas. Los arios llamaban a sus dioses «los brillantes» (*devas*) porque el Espíritu resplandecía a través de ellos más brillantemente que a través de las criaturas mortales; pero estos dioses no tenían ningún control sobre el mundo: no eran omniscientes y estaban obligados, como todo lo demás, a someterse al orden trascendente que mantiene todo en la existencia, que mantiene a las estrellas en sus trayectorias, hace que las estaciones se sucedan unas a otras y obliga a los mares a permanecer en sus límites.[32]

Hacia el siglo X a. e. c., cuando algunos arios se habían establecido en el subcontinente indio, éstos dieron un nombre nuevo a la realidad última. Brahman era el principio invisible que permitía que todas las cosas crecieran y florecieran. Era un poder superior, más profundo y más fundamental que los dioses. Dado que trascendía las limitaciones de la personalidad, sería enteramente inapropiado rezar a Brahman o esperar que respondiera a nuestras súplicas. Brahman era la energía sagrada que mantenía unidos todos los elementos dispares del mundo e impedía que se desmoronaran. Brahman tenía un grado de realidad infinitamente mayor

que las criaturas mortales, cuya vida estaba limitada por la ignorancia, la enfermedad, el dolor y la muerte.[33] No se podía definir Brahman, porque el lenguaje se refiere únicamente a seres individuales, y Brahman era «el todo»: todo lo que existía, así como el sentido interno de toda existencia.

Aunque los seres humanos no pudieran pensar sobre Brahman, tenían indicios de él en los himnos del *Rig Veda*, la Escritura aria más importante. A diferencia de los cazadores de Lascaux, los arios no parecen haber pensado fácilmente en imágenes. Uno de sus símbolos principales de lo divino era el sonido, cuyo poder y cualidad intangible parecía una encarnación particularmente acertada del Brahman omnipenetrante. Cuando el sacerdote cantaba los himnos védicos, la música llenaba el ambiente y entraba en la consciencia de la comunidad, de manera que todos se sentían rodeados por la divinidad e impregnados por ella. Estos himnos, revelados a los antiguos «videntes» (*rishis*), no hablan de doctrinas que los fieles estuvieran obligados a creer, sino que se refieren a los mitos antiguos de una forma alusiva, enigmática, porque la verdad que trataban de transmitir no podía estar contenida en una presentación netamente lógica. Su belleza conmocionaba a la audiencia haciéndola entrar en un estado de sobrecogimiento, maravilla, temor y deleite. Tenían que descifrar el significado subyacente de esos poemas paradójicos que unían cosas aparentemente sin relación, así como el Brahman oculto reunía los elementos dispares del universo en un conjunto coherente.[34]

Durante el siglo X, los sacerdotes brahmanes desarrollaron la competición de Brahmodya, que llegaría a ser un modelo de verdadero discurso religioso.[35] Los participantes empezaban haciendo un retiro en el bosque, donde realizaban ciertos ejercicios espirituales, como ayunos y control de la respiración, que concentraban su mente y provocaban un tipo diferente de conciencia. Luego, podía comenzar la contienda. Su objetivo era encontrar una fórmula verbal para definir el Brahman, llevando el lenguaje tan lejos como se pudiera en ese proceso, hasta que, finalmente, se derrumbaba y todos se hacían vívidamente conscientes de lo inefable, de lo otro. Uno de los participantes proponía una pregunta enigmática y su adversario tenía que replicar de una manera que fuera adecuada pero igualmente inescrutable. El ganador era el que reducía a sus adversarios al silencio, y en ese momento de silencio, cuando el lenguaje revelaba su insuficiencia, el Brahman estaba presente; se hacía manifiesto sólo en la imponente comprensión de la impotencia del discurso.

La realidad suprema no era un dios personalizado, por lo tanto, sino un misterio trascendente que nunca podía ser alcanzado. Los chinos lo llamaron Dao, la «Vía» fundamental del cosmos. Puesto que comprendía el conjunto de la realidad, el Dao no tenía cualidades, ni forma; podía ser experimentado, pero no visto; no era un dios; precedía al Cielo y a la Tierra, y estaba más allá de la divinidad. No se podía decir nada sobre el Dao, porque trascendía las categorías ordinarias: era más antiguo que la antigüedad y, sin embargo, no era viejo; puesto que estaba más allá de cualquier modalidad de «existencia» conocida por los seres humanos; no era ni ser ni no ser.[36] Contenía los innumerables patrones, formas y posibilidades que hacían que el mundo fuera como era y dirigía el flujo interminable de cambio y devenir que vemos a nuestro alrededor. Existía de un modo en el que todas las distinciones que caracterizan nuestras formas normales de pensamiento se volvían irrelevantes.

En el Oriente Medio, la región en que se desarrollarían los monoteísmos occidentales, existía una noción semejante de lo supremo. En Mesopotamia, la palabra acádica para «divinidad» era *ilam*, un poder radiante que trascendía cualquier deidad particular. Los dioses no eran el origen de *ilam*, sino que, como todo lo demás, sólo podían reflejarlo. La principal característica de esta «divinidad» era *ellu* («sacralidad» o «santidad»), palabra que tenía connotaciones de «brillantez», «pureza» y «luminosidad». A los dioses se les denominaba «los santos» porque sus historias, efigies y cultos simbólicos evocaban el resplandor de *ellu* para sus adoradores. El pueblo de Israel llamaba a su deidad patronal «el santo de Israel», Elohim, una variante hebrea de *ellu* que resumía todo lo que podía significar lo divino para los seres humanos. Pero la sacralidad no se limitaba a los dioses. Cualquier cosa que entrara en contacto con la divinidad podía también convertirse en sagrada: un sacerdote, un rey o un templo, incluso los utensilios sagrados del culto. En el Oriente Medio, habría parecido demasiado opresivo limitar el *ilam* a un único dios; en lugar de eso, imaginaron una Asamblea Divina, un consejo de dioses de múltiples rangos diferentes, que trabajan juntos para sostener el cosmos y expresaban la complejidad multifacética de lo sagrado.[37]

El pueblo sentía anhelo del absoluto, sentía su presencia a su alrededor, e hizo todo lo posible por cultivar el sentido de esta trascendencia en rituales creativos. Pero también se sentían separados de ese absoluto. Casi todas las culturas han desarrollado el mito de un paraíso perdido, del que hombres y mujeres fueron expulsados al principio del tiempo. Este mito expresaba la convicción incipiente de que la vida no estaba

destinada a ser tan fragmentada, tan difícil y tan llena de dolor. *Debía* de haber existido un tiempo en el que los seres humanos hubieran disfrutado de una participación mayor en la plenitud del ser y no hubieran estado sometidos a la tristeza, la enfermedad, la pérdida, la soledad, la vejez y la muerte. Esta nostalgia informó el culto de la «geografía sagrada», una de las ideas religiosas más antiguas y más universales. Algunos lugares que se salían de alguna manera de la norma —como las cavernas laberínticas de Dordoña— parecían hablar de «algo más».[38] El lugar sagrado fue uno de los símbolos más antiguos y más omnipresentes de lo divino. Había un «centro» sagrado que unía el Cielo y la Tierra y donde la potencia divina parecía particularmente eficaz. Una imagen popular, que se encuentra en muchas culturas, imaginaba esta energía sagrada, fecundante, brotando como un manantial en estos lugares focales y fluyendo, en cuatro ríos sagrados, hacia los cuatro rincones de la Tierra. Los seres humanos sólo se instalarían en emplazamientos en los que se hubiera manifestado alguna vez lo sagrado, porque querían vivir tan cerca como fuera posible de las fuentes del ser y llegar a estar tan unificados y completos como lo habían estado antes de ser expulsados del paraíso.

Esto nos lleva al segundo principio de la religión premoderna. El discurso religioso no estaba destinado a ser interpretado literalmente, porque sólo en términos simbólicos era posible hablar de una realidad que trasciende el lenguaje. La historia del paraíso perdido era un mito, no un relato de los hechos que configuran un acontecimiento histórico. No se esperaba que nadie lo «creyera» en abstracto; como cualquier *mythos*, dependía de los rituales asociados con el culto de un lugar sagrado particular; esos rituales lo configuraban y hacían de su significado una realidad en la vida de los participantes.

Lo mismo se aplica al mito de la creación, que era fundamental en la religión antigua y que ahora resulta polémico en el mundo occidental porque el relato del Génesis parece estar en conflicto con la ciencia moderna. Pero hasta comienzos de la época moderna, nadie leyó una cosmología como un relato literal de los orígenes de la existencia. El mundo antiguo estaba inspirado por un agudo sentido de la contingencia y la fragilidad de la vida. ¿Por qué surgió algo cuando podría muy fácilmente no haber nada? Nunca ha habido una respuesta sencilla, o meramente posible, a esta pregunta, pero los seres humanos siguen planteándosela, llevando su mente hasta el límite de lo que podemos conocer. Una de

las cosmologías más antiguas y más universales es particularmente instructiva para nosotros en la actualidad. Se pensaba que uno de los dioses, conocido como el «Dios de lo Alto» o «Dios del Cielo» porque moraba en las regiones más remotas de los cielos, había creado sin ayuda el Cielo y la Tierra.[39] Los arios lo llamaron Dyaeus Pitr; los chinos, Tian («Cielo»); los árabes, Allah («*el* Dios»); y los sirios El Elyon, «el Dios más Alto». Pero el Dios de lo Alto resultó ser una deidad inviable y su mito se desechó.

Había una contradicción interna. ¿Cómo podía *un* mero ser —incluso uno tan noble o elevado— ser responsable del Ser mismo? Como si fuera una respuesta a esta objeción, se trató de elevar al Dios de lo Alto a un plano especial. Se le consideró demasiado exaltado para un culto ordinario: no se realizaba ningún sacrificio en su honor; no tenía sacerdotes, ni templos, y, prácticamente, ninguna mitología. Se recurría a él en una emergencia, pero, por lo demás, apenas afectaba nunca a la vida diaria de las gentes. Reducido a una mera explicación, a lo que más tarde se llamaría Causa Primera o Primer Motor, se convirtió en *Deus otiosus*, una deidad «inútil» o «superflua», y gradualmente se desvaneció de la conciencia de su pueblo. En la mayor parte de las mitologías, el Dios de lo Alto es representado a menudo como una figura pasiva, indefensa; incapaz de controlar los acontecimientos, se retira a la periferia del panteón y finalmente se desvanece. Actualmente, algunos de los pueblos indígenas —pigmeos, australianos y fueguinos— hablan también del Dios de lo Alto que creó el Cielo y la Tierra, pero, cuentan a los antropólogos, murió o desapareció; «ya no cuida» y «se fue lejos de nosotros».[40]

Ningún dios puede sobrevivir a menos que él o ella sea actualizado mediante la actividad práctica del ritual, y con frecuencia el pueblo se vuelve contra los dioses que no cumplen su cometido. A menudo el Dios de lo Alto es depuesto mitológicamente, a veces violentamente, por una generación más joven de deidades más dinámicas —dioses de la tormenta, el grano o la guerra— que simbolizan realidades relevantes, importantes. En el *mythos* griego, Uranus («Cielo»), el Dios de lo Alto, fue brutalmente castrado por su hijo Cronos. Después, el propio Cronos fue destronado por su hijo Zeus, líder de los dioses más jóvenes que vivían, de forma más accesible, en el monte Olimpo. En nuestros días, el Dios de la tradición monoteísta degeneró a menudo en un Dios de lo Alto. Los ritos y las prácticas que en un tiempo hicieron de él un símbolo convincente de lo sagrado no eran ya eficaces, y los fieles dejaron de participar en ellos. En consecuencia, se volvió *otiosus*; una reali-

dad descolorida que, a todos los efectos, había realmente muerto o se había «ido».

En el mundo antiguo, el Dios de lo Alto fue reemplazado por relatos de la creación más relevantes, que nunca se pensó que estuvieran basados en hechos reales. Como insiste uno de los himnos tardíos del *Rig Veda*, nadie —ni siquiera el *deva* supremo— podía explicar cómo algo había surgido de nada.[41] Un buen mito de la creación no describía un acontecimiento del pasado distante, sino que contaba a las gentes algo esencial sobre el presente. Les recordaba que, con frecuencia, las cosas tenían que empeorar antes de que mejoraran; que la creatividad exigía el autosacrificio y la lucha heroica; y que todo el mundo tenía que esforzarse por preservar las energías del cosmos y establecer la sociedad sobre un fundamento sólido. Un relato de la creación era principalmente terapéutico. Se quería aprovechar la masiva implosión de energía que —de algún modo— había dado lugar al mundo que conocemos, y por eso se recitaba un mito de la creación cuando se necesitaba una infusión de poder sagrado: durante una crisis política, en el lecho de un enfermo, o cuando se construía una casa nueva. Con frecuencia se representaba el mito de la creación durante las ceremonias del Año Nuevo, cuando el año viejo decrecía. Nadie se sentía obligado a «creer» en una cosmología particular; en realidad, cada cultura tenía, habitualmente, varios relatos de la creación, cada uno de los cuales tenía su propia lección que comunicar, y no se pensaba en inventar uno nuevo si cambiaban las circunstancias.

Una vez que se hubo abandonado el mito del Dios de lo Alto, no quedó ningún concepto de creación «de la nada» (*ex nihilo*) en el mundo antiguo. Un dios sólo podía ayudar a un proceso creador que ya estaba en marcha. En el siglo X a. e. c., otro *rishi* indio propuso que el mundo había sido puesto en movimiento por un sacrificio primordial, algo que tenía sentido en la India, donde con frecuencia se veía brotar la vegetación nueva de un árbol podrido, de manera que no era extraño pensar que de la muerte resultara una nueva vida. El *rishi* suponía que Purusha («persona»), el ser humano primero y arquetípico, se dirigió a grandes zancadas al lugar del sacrificio y permitió que los dioses le mataran; y todo —animales, caballos, ganado, cielo, Tierra, Sol, Luna, e incluso algunos dioses— surgió de su cadáver.[42] Este *mythos* encerraba una importante verdad: somos más creativos cuando no nos aferramos a nuestra individualidad, sino que estamos dispuestos a entregarnos.

La cosmología no estaba influida por la especulación científica contemporánea, porque exploraba el mundo interior más que el exterior.

Los sacerdotes de Mesopotamia emprendieron las primeras observaciones astronómicas con éxito, observando que los siete cuerpos celestes que divisaban —conocidos más tarde como Sol, Luna, Mercurio, Venus, Marte, Júpiter y Saturno— se movían en una trayectoria aparentemente circular a través de las constelaciones. Pero la inspiración principal detrás de su mito de la creación era su pionera planificación urbanística.[43] Las primeras ciudades se habían establecido en Súmer, en el Creciente Fértil, hacia el año 3500 a. e. c.; era una empresa que requería enorme valor y perseverancia, pues, una y otra vez, los edificios de ladrillos de barro quedaban completamente destruidos por las inundaciones del Tigris y el Éufrates. Constantemente parecía que la frágil civilización urbana de los sumerios se hundiría de nuevo en la vieja barbarie rural, por eso las ciudades necesitaban una infusión regular de energía sagrada. Y, sin embargo, parecía un logro tan extraordinario que la ciudad era ensalzada como un lugar sagrado. Babilonia era la «Puerta de los dioses» (*Bab-ilani*), donde el Cielo y la Tierra podían encontrarse; recreaba el paraíso perdido, y el zigurat, o templo-torre de Esagila, reproducía exactamente la montaña cósmica o el árbol sagrado, a los que los primeros hombres y mujeres habían trepado para encontrarse con sus dioses.[44]

Es difícil comprender el relato de la creación del Génesis sin referencia al himno mesopotámico de la creación conocido por sus palabras iniciales como *Enuma Elish*. El poema comienza describiendo la evolución de los dioses desde la materia sagrada primordial y su creación posterior del Cielo y la Tierra, pero es también una meditación sobre Mesopotamia. La materia prima del universo, de la que surgen los dioses, es una sustancia fangosa, indefinida, muy parecida al suelo cenagoso de la región. Los primeros dioses —Tiamat, el Océano primordial; Apsu, el «Abismo»; y Mummu, «Matriz» del caos— eran inseparables de los elementos, y compartían la inercia de la barbarie primitiva y el carácter amorfo del caos: «Cuando lo dulce y lo amargo se mezclaron, ningún carrizo se trenzaba, ningún torrente embarraba el agua, los dioses carecían de nombre, de naturaleza, de futuro».[45] Pero aparecieron nuevos dioses, cada pareja más distinta que la anterior, culminando en el espléndido Marduk, el Dios Sol, el más elevado espécimen de la estirpe divina. Pero Marduk no podía establecer el cosmos hasta haber vencido la pesada apatía de Tiamat en una batalla tremenda. Finalmente, se puso a horcajadas sobre el enorme cadáver de Tiamat, la partió en dos e hizo el cielo y la Tierra, y creó al primer hombre mezclando la sangre de uno de los dioses derrotados con un puñado de polvo. Después de este triunfo,

los dioses pudieron construir la ciudad de Babilonia y establecer el ritual «del que el universo recibe su estructura, el mundo oculto se hizo manifiesto y los dioses asignaron sus lugares».[46]

No había ningún abismo ontológico que separara a estos dioses del resto del cosmos; todo había surgido del mismo material sagrado. Todos los seres compartían la misma situación y tenían que participar en una batalla incesante contra el letargo destructivo del caos. Había relatos similares en la vecina Siria, donde Baal, dios de la tormenta y la lluvia fecundante, tuvo que luchar con el dragón del mar, Lotan, símbolo del caos, con Yam, el Mar primordial, y con Mot, dios de la esterilidad, a fin de establecer la vida civilizada.[47] También los israelitas contaban historias de su dios Yahweh, que mató a monstruos del mar para ordenar el cosmos.[48] En Babilonia se cantaba el *Enuma Elish* el cuarto día del festival de Año Nuevo en Esagila, una re-actualización que continuaba simbólicamente el proceso que Marduk había iniciado y que activaba esa energía sagrada. Había una batalla fingida y ritualizada y la saturnalia que recreaba la anarquía del caos. En la espiritualidad arcaica, era indispensable el retorno simbólico a la «nada» informe del principio para cualquier creación nueva.[49] Sólo era posible avanzar si se tenía el valor de abandonar el presente, el estado insatisfactorio de las cosas, sumergirse en la poderosa confusión del principio y comenzar de nuevo.

Cuando la vida estuvo más asentada, los seres humanos tuvieron el tiempo libre necesario para desarrollar una espiritualidad más interior. Los arios indios, siempre en la vanguardia del cambio religioso, encabezaron esta corriente, alcanzando el conocimiento pionero de que el Brahman, el ser mismo, era también el fondo de la psique humana. Lo trascendente no era ni externo ni ajeno a la humanidad, sino que ambas cosas estaban inseparablemente relacionadas. Esta idea llegaría a ser fundamental en la búsqueda religiosa de todas las tradiciones principales. En las primeras *Upanishads*, redactadas en el siglo VII a. e. c., la búsqueda de este «yo» sagrado (*atman*) se convirtió en elemento central de la espiritualidad védica. Los sabios upanisádhicos no pedían a sus discípulos que «creyeran» esto, sino que les hacían pasar por una iniciación en la cual los aprendices lo descubrían por sí mismos mediante una serie de prácticas espirituales que les hacían contemplar el mundo de manera diferente. Este conocimiento adquirido mediante la práctica traía consigo una liberación jubilosa del temor y la inquietud.

Tenemos una valiosa vislumbre del modo en que se desarrollaba esta iniciación en la *Chandogya Upanishad*. Aquí, el gran sabio Uddalaka Aruni, lenta y pacientemente, hace surgir esta idea salvadora en su hijo Shvetaketu, al que encomienda una serie de tareas. En el más famoso de estos experimentos, Shvetaketu tenía que dejar un terrón de sal en un tazón de agua durante la noche; por la mañana descubrió, evidentemente, que aunque la sal se había disuelto, el agua sabía salada. «Por supuesto, no ves la sal, hijo —señaló Uddalaka—, sin embargo, está ahí.» Así también era el Brahman invisible, esencia y yo interior del mundo entero. «Y tú eres *eso*, Shvetaketu.»[50] Como la sal, el Brahman no se podía ver, pero era manifiesto en cada cosa viva. Era la esencia sutil de la diminuta semilla del baniano, de la que crecería un árbol gigante, aunque cuando Shvetaketu diseccionó la semilla no pudiese ver nada en ella. El Brahman era también la savia en cada parte del árbol al que daba vida, y, sin embargo, nunca podría ser identificado ni analizado.[51] Todas las cosas participaban de la misma esencia, pero la mayoría de la gente no lo comprendía. Imaginaban que eran únicos y especiales y se aferraban a esas particularidades, a menudo con extrema ansiedad y derroche de esfuerzo. Pero, en realidad, estas cualidades no eran más durables que los ríos que desembocaban en el mar. Una vez que se habían mezclado, se convertían en «simplemente el océano», y ya no afirmaban su individualidad insistiendo en «yo soy el río», «yo soy este río». «Exactamente de la misma manera, hijo —insistía Uddalaka— cuando todas las criaturas llegan al Existente (*Brahman*), no son conscientes de que "estamos llegando al Existente".» Si fueran tigres, lobos o mosquitos, todos ellos se fundirían en Brahman. Por consiguiente, aferrarse al yo mundano era un engaño que conducía ineludiblemente al dolor, la frustración y la confusión, de la que sólo se podía escapar adquiriendo el conocimiento profundo y liberador de que el Brahman era su *atman*, lo más verdadero de cada uno.[52]

Los sabios upanishádicos se encuentran entre los primeros en articular otro de los principios universales de la religión, principio que ya se había tratado por encima al hablar del mito de Purusha. Las verdades de la religión son accesibles solamente cuando se está preparado para deshacerse del egoísmo, la codicia y la preocupación por uno mismo que, tal vez de forma inevitable, tiñen nuestros pensamientos y nuestra conducta, pero que son también la fuente de gran parte de nuestro dolor. Los griegos llamarían a este proceso *kenosis*, «vaciarse». Una vez que se ha abandonado el anhelo inquieto de promocionarse a uno mismo, denigrar

a los otros, atraer la atención sobre las cualidades únicas y especiales de uno mismo y asegurar que se es el primero en la jerarquía, se experimenta una paz inmensa. Las primeras *Upanishads* se escribieron en una época en que las comunidades arias estaban en las primeras etapas de urbanización; el *logos* les había permitido dominar su entorno. Pero los sabios les recordaban que había algunas cosas —vejez, enfermedad y muerte— que no podían controlar; algunas cosas —como su yo esencial— que estaban más allá de la comprensión intelectual. Cuando, como resultado de unas prácticas espirituales cuidadosamente elaboradas, se aprendía no sólo a aceptar, sino a abrazar este desconocer, se descubría una sensación de liberación.

Los sabios empezaron a explorar las complejidades de la psique humana con minuciosidad extraordinaria; habían descubierto el inconsciente mucho antes que Freud. Pero el *atman*, el núcleo más profundo de la personalidad, les eludía. Precisamente *porque* era idéntico al Brahman, era indefinible. El *atman* no tenía nada que ver con nuestros estados psicomentales normales, y no guardaba ninguna semejanza con nada de nuestra experiencia ordinaria, por eso sólo se podía hablar de él en términos negativos. Como explicaba el sabio Yajñavalkya, siete siglos antes de nuestra era: «Sobre este Yo (*atman*), nada se puede decir salvo "no... no" (*neti... neti*)».[53]

> No puedes ver al Vidente que hace el ver. No puedes oír al Oyente que hace el oír; no puedes pensar con el Pensador que hace el pensar; y no puedes percibir al Perceptor que hace el percibir. Este Yo en el todo (*Brahman*) es tu *atman*.[54]

Como la Brahmodya, cualquier discusión sobre el *atman* en las *Upanishads* terminaba siempre en el silencio, en el reconocimiento numinoso de que la realidad última está más allá de la competencia del lenguaje.

El auténtico discurso religioso no puede llevar a una verdad clara, distinta y empíricamente verificada. Como Brahman, el *atman* es «inasible». Sólo podemos definir algo cuando lo vemos de forma separada de nosotros. Pero «cuando el todo [*Brahman*] se ha convertido en el yo de una persona, entonces, ¿quién está ahí para verlo y por qué medio? ¿Quién está ahí para pensar sobre mí y por qué medio?[55] Pero si se aprende a «comprender» la verdad de que el «Yo» más auténtico es idéntico a Brahman, se comprende que está también «más allá del hambre y la sed, la tristeza y el engaño, la vejez y la muerte».[56] No se puede

alcanzar esta intuición mediante la lógica racional. Se tiene que adquirir la facilidad de pensar desde fuera del yo «inferior» y eso, como cualquier oficio o habilidad, requiere una práctica larga, dura y entregada.

Una de las principales técnicas que permitían alcanzar este olvido de sí era el yoga.[57] A diferencia de lo que se practica actualmente en los gimnasios de Occidente, el yoga no era un ejercicio aeróbico, sino una ruptura sistemática del comportamiento instintivo y los patrones normales de pensamiento. Era mentalmente exigente y, en principio, físicamente doloroso. El yogui tenía que hacer lo contrario de lo que de forma natural le apetecía. Se sentaba tan quieto que parecía más una planta o una estatua que un ser humano; controlaba su respiración, una de nuestras funciones físicas más automáticas y esenciales, hasta que adquiría la capacidad de vivir durante largos períodos sin respirar en absoluto. Aprendía a silenciar los pensamientos que corrían por su mente y se concentraba «en un punto» durante horas seguidas. Si perseveraba, descubría que lograba la disolución de la conciencia ordinaria, que extraía el «yo» de su pensamiento.

Actualmente los yoguis constatan que estas disciplinas, que tienen efectos físicos y neurológicos mensurables, producen una sensación de calma, armonía y ecuanimidad que es comparable al efecto de la música. Hay una sensación de expansión y bendición que los yoguis consideran enteramente natural, accesible a todo aquel que tenga el talento y la aplicación necesarios. Cuando el «yo» desaparece, los objetos más rutinarios revelan cualidades por completo inesperadas, puesto que ya no son contemplados a través del filtro distorsionador de las necesidades y deseos egoístas de uno mismo. Cuando la yogui meditaba en las enseñanzas de su gurú, no simplemente las aceptaba intelectualmente, sino que las experimentaba de manera tan vívida que su conocimiento era, como dice el texto, «directo»; evitando el proceso lógico como ocurre con cualquier habilidad de orden práctico, se había vuelto parte de su mundo interior.[58]

Pero el yoga tenía también una dimensión ética. No se permitía que el principiante ejecutara un solo ejercicio de yoga hasta que hubiera completado un intenso programa moral. En lo alto de la lista de exigencias estaba *ahimsa*, «no hacer daño». El yogui no debe aplastar un mosquito, no debe hacer un gesto de irritación ni hablar de manera poco amable a los otros, sino que debe mantener una afabilidad constante hacia todos, incluso hacia el monje más irritante de la comunidad. Hasta que su gurú estuviera convencido de que ésa se había convertido en su

segunda naturaleza, un yogui no podía siquiera sentarse en la postura yóguica. Gran parte de la agresividad, frustración, hostilidad y rabia que desluce nuestra paz mental es el resultado de un egoísmo frustrante, pero cuando el yogui aspirante llegaba a ser competente en esta ecuanimidad desinteresada, los textos nos dicen que experimentaba una «alegría indescriptible».[59]

Su experiencia del yoga llevó a los sabios a concebir un nuevo mito de la creación. En el principio, había solamente una única Persona, que miró a su alrededor y descubrió que estaba sola. De esta manera, se hizo consciente de sí misma y gritó: «¡Aquí estoy!». Así nació el «yo», el principio del ego. Inmediatamente, la Persona tuvo miedo, pues sentimos de forma instintiva que debemos proteger el frágil ego de cualquier cosa que lo amenace, pero cuando la Persona recordó que, puesto que estaba sola, no existía ninguna amenaza, su miedo la dejó. Pero estaba sola, así que partió su cuerpo en dos para crear un hombre y una mujer, que juntos dieron nacimiento a todos los seres del cosmos, «hasta las mismas hormigas». Y la Persona comprendió que aunque no estuviera ya sola, sin embargo no había nada que temer. ¿No era idéntica a Brahman, el todo? Era una con todos los seres que había hecho; en efecto, era su propia creación.[60] Incluso había creado a los dioses, que eran esencialmente una parte de sí misma.[61]

> Incluso ahora, si un hombre sabe: «Yo soy *Brahman*», de esta manera se convierte en el mundo entero. Ni siquiera los dioses pueden impedirlo, pues se convierte en su yo (*atman*). Por eso, cuando un hombre venera a otra deidad, pensando: «Él es uno, y yo soy otro», no comprende.[62]

Esta intuición, explicaba Yajñavalkya, llevaba consigo un gozo comparable al de la relación sexual, cuando se pierde toda sensación de dualidad y uno se «olvida de todo dentro o fuera».[63] Pero no se debe tener esa experiencia a menos que se hayan ejecutado ejercicios yóguicos.

También otras tradiciones consideran que estos principios fundamentales son indispensables: budismo, jainismo, confucianismo y daoísmo, así como las tres religiones monoteístas de judaísmo, cristianismo e islam. Cada una de ellas tiene su propio genio específico y su visión distintiva; cada una, también, sus imperfecciones peculiares. Pero todas están de acuerdo en estos principios fundamentales. La religión no es un asunto teórico. El Buda, por ejemplo, tuvo poco tiempo para la especulación teológica. Uno de sus monjes era un filósofo frustrado, y, en vez de

continuar con su yoga, daba constantemente la lata al Buda con cuestiones metafísicas: ¿Hay un Dios? ¿Ha sido creado el mundo en el tiempo o ha existido desde siempre? El Buda le decía que era como un hombre al que hubieran disparado una flecha envenenada y que rechazaba el tratamiento médico hasta que se hubiera descubierto el nombre de su atacante y de qué ciudad procedía. Moriría antes de lograr esa información perfectamente inútil. ¿Qué diferencia establecería el hecho de descubrir que un dios había creado el mundo? Dolor, odio, pena y tristeza seguirían existiendo. Esas cuestiones eran fascinantes, pero el Buda se negaba a hablar de ellas porque eran irrelevantes: «Queridos discípulos, no os ayudarán, no son útiles en la búsqueda de la santidad; no llevan a la paz y al conocimiento directo del Nirvana».[64]

El Buda se negó siempre a definir el Nirvana, porque no se podía comprender de manera teórica y sería inexplicable para cualquiera que no emprendiera su régimen práctico de meditación y compasión. Pero quien se comprometiera —él o ella— en el modo de vida budista podría alcanzar el Nirvana, que era un estado enteramente natural.[65] A veces, sin embargo, los budistas hablaban del Nirvana usando el mismo tipo de representaciones que los monoteístas usaban para Dios: era «la Verdad», «la Otra Orilla», «la Paz», «el Eterno», y «el Más Allá». Nirvana era un centro inmóvil que daba sentido a la vida, un oasis de paz, y una fuente de fuerza que se descubre en las profundidades del propio ser. En términos puramente mundanos, era «nada», porque no correspondía a ninguna realidad que pudiéramos reconocer en nuestra existencia dominada por el ego. Pero quienes se las han arreglado para descubrir esta paz sagrada, descubren que tienen una vida inmensamente más rica.[66] No se trata de «creer» en la existencia del Nirvana ni de aceptarlo «desde la fe». El Buda no tenía tiempo para formulaciones doctrinales abstractas divorciadas de la acción. En realidad, aceptar un dogma por la autoridad de algún otro es algo que él calificaba de «torpe» o «inútil» (*akusala*). No puede llevar a la iluminación porque equivale a una abdicación de la responsabilidad individual. La fe implica confianza en que el Nirvana existe y la determinación de realizarlo por todos los medios prácticos que están al alcance de cada uno.

Nirvana es el resultado natural de una existencia vivida según la doctrina búdica de *anatta* («ningún yo»), que no es simplemente un principio metafísico, sino, como todas sus enseñanzas, un programa de acción. *Anatta* requiere que los budistas se comporten día a día, hora tras hora, como si el yo no existiera. Los pensamientos del «yo» llevan

no sólo a una preocupación «inútil» (*akusala*) por el «mí» y lo «mío», sino también a la envidia, el odio a los rivales, el engreimiento, el orgullo, la crueldad y —cuando el yo se siente amenazado— la violencia. Cuando un monje llegaba a ser experto en cultivar esta falta de pasión, ya no interponía el ego al pasar por los estados mentales, sino que aprendía a considerar sus temores y deseos como fenómenos transitorios y lejanos. Estaba entonces maduro para la iluminación: «Su codicia se desvanece, y una vez que desaparecen sus anhelos, experimenta la liberación de la mente».[67] Los textos indican que cuando los primeros discípulos del Buda oyeron hablar de *anatta*, su corazón se llenó de alegría e inmediatamente experimentaron el Nirvana. Vivir más allá del alcance del odio, la codicia y la inquietud sobre el propio estatus demostró ser un profundo alivio.

Con mucho, la mejor manera de alcanzar *anatta* era la compasión, la capacidad de *sentir con* el otro, lo que requería destronarse a sí mismo del centro del mundo y poner allí al otro. La compasión llegaría a ser la práctica central de la búsqueda religiosa. Una de las primeras personas en poner claro como el cristal que la santidad era inseparable del altruismo fue el sabio chino Confucio (551-479 a. e. c.). Prefería no hablar de lo divino, porque eso estaba más allá de la competencia del lenguaje, y la cháchara teológica era una distracción de los asuntos reales de la religión.[68] Confucio solía decir: «Mi camino tiene un hilo que va recto allí». No había ninguna metafísica abstrusa; todo remitía siempre a la importancia de tratar a los demás con un respeto absoluto.[69] Esto se resumía en la Regla de Oro, que, decía, sus discípulos debían practicar «todo el día y todos los días»:[70] «No hagas a los otros lo que no te gustaría que ellos te hicieran a ti».[71] Debían mirar en su propio corazón, descubrir lo que les producía dolor, y luego negarse en cualquier circunstancia a infligir ese dolor a cualquier otra persona.

La religión era asunto de hacer más que de pensar. Los rituales tradicionales de China permitían que el individuo puliera y refinara su humanidad, de manera que se convirtiera en *junzi*, una «persona madura». El *junzi* no nacía, sino que se hacía; tenía que trabajar sobre sí mismo de modo análogo a como el escultor da forma a una piedra bruta y crea algo hermoso. «¿Cómo puedo lograr eso?» preguntaba Yan Hui, el discípulo con más talento de Confucio. «Es sencillo —replicó Confucio—: controla tu ego y entrégate al ritual (*li*).»[72] El *junzi* debe someter cada detalle de su vida a los ritos antiguos de consideración y respeto por los otros. Ésta fue la respuesta de Confucio a los problemas políticos de China:

«Si el gobernante pudiera controlar su ego y someterse a *li* un solo día, todo el mundo, bajo el cielo, respondería a su bondad».[73]

La práctica de la Regla de Oro «todo el día y todos los días» introduciría a los seres humanos en el estado que Confucio llamaba *ren*, palabra que más tarde sería definida como «benevolencia» pero que Confucio se negó a definir porque sólo podía ser comprendida por quien lo hubiera adquirido. Prefirió permanecer en silencio sobre lo que aguarda al final del viaje religioso. La práctica de *ren* era un fin en sí misma; era en sí misma la trascendencia que se buscaba. Yan Hui lo expresó con estas hermosas palabras cuando hablaba de la batalla interminable por lograr *ren*, «con un profundo suspiro».

> Cuanto más aguzo la mirada hacia ello, más alto se eleva. Cuando más profundo horado, más duro se vuelve. Lo veo delante, pero de repente está detrás. Paso a paso, el Señor hábilmente me atrae hacia ello. Me ha hecho más abierto con la cultura, me ha disciplinado con el ritual. Aunque quisiera detenerme, no podría. Así, cuando siento que he agotado todo recurso, algo parece elevarse, en suspenso sobre mí, nítido y claro. Sin embargo, aunque desee perseguirlo, no puedo encontrar ninguna manera de alcanzarlo.[74]

Vivir una vida empática, compasiva, llevó a Yan Hui más allá de sí mismo, proporcionándole atisbos momentáneos de una realidad sagrada que no era como el «Dios» que adoraban los monoteístas. Era inmanente y trascendente: brotaba desde el interior, pero se experimentaba también como una presencia exterior, algo que está «en suspenso sobre mí, nítido y claro».

La religión, tal como la definieron los grandes sabios de la India, China y Oriente Medio, no era una actividad teórica, sino práctica; no requería la creencia en un conjunto de doctrinas, sino trabajo duro, disciplinado, sin el cual, cualquier enseñanza religiosa se mantenía opaca e increíble. La realidad última no era un Ser Supremo, idea por completo ajena a la sensibilidad religiosa de la Antigüedad; era una realidad omniabarcante, totalmente trascendente que quedaba más allá de las formulaciones doctrinales netas. Por eso, el discurso religioso no debía tratar de comunicar una información clara sobre lo divino, sino que debía conducir al reconocimiento de los límites del lenguaje y el entendimiento. Lo supremo no era ajeno a los seres humanos, sino inseparable de la humanidad. No se podía acceder a ello mediante el pensamiento racio-

nal, discursivo, sino que exigía un estado mental cuidadosamente cultivado y la abnegación del desinterés.

Pero ¿cómo aplicar esto a las religiones monoteístas, judaísmo, cristianismo e islam, que se presentan como religiones de la palabra más que del silencio? En el siglo VIII a. e. c., el pueblo de Israel estuvo a punto de intentar algo inusual en el mundo antiguo. Trataría de hacer de Yahweh, el «santo de Israel», el único símbolo de la trascendencia suprema.

Capítulo 2

Dios

Al principio de los tiempos, el primer ser humano (hebreo, *adam*) se encontró solo en Edén, la Tierra del deleite. Este jardín había sido plantado por Yahweh, que había hecho brotar un manantial en el desierto oriental para crear un oasis paradisíaco. Allí el manantial se dividía en cuatro ríos separados —el Pisón, el Gihón, el Tigris y el Éufrates— que fluían desde este centro sagrado para dar vida al resto del mundo. Yahweh había moldeado a Adán de la tierra (*adama*), había insuflado el aliento de vida en su nariz y le había puesto al cuidado del jardín. Edén era, en efecto, una tierra de deleites, y Adán podía haber llevado una vida dichosa. Yahweh había hecho nacer todas las aves y animales del suelo para que fueran sus compañeros; había dos árboles sagrados que marcaban el «centro» del mundo —el Árbol de la Vida y el Árbol del Conocimiento del Bien y del Mal—, y había incluso una serpiente que hablaba para iniciarle en el saber secreto del jardín. Pero Adán estaba solo. Así que, mientras dormía, Yahweh le extrajo una costilla y construyó una hembra. Adán estaba encantado: «Esta vez, sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Ésta será llamada mujer (*Isha*), porque del varón (*Ish*) ha sido tomada».[1] Adán la llamó Havva (Eva), «dadora de vida».

Esto recuerda de inmediato el relato upanishádico del ser humano unitario que se escinde en dos para convertirse en macho y hembra, pero es, obviamente, un relato del Oriente Medio y está lleno de motivos tradicionales: la producción de *adam* a partir de la arcilla; el río que riega los cuatro rincones de la Tierra; los árboles sagrados y el animal que

habla. Es el mito típico del paraíso perdido. Yahweh prohíbe a Adán y Eva que coman el fruto del Árbol del Conocimiento; la serpiente les convence para que desobedezcan, y son arrojados para siempre del jardín. En adelante, deben trabajar sin descanso para extraer su sustento de la tierra hostil y darán a luz a sus hijos con dolor. Como cualquier mito, su propósito es ayudarnos a contemplar la difícil situación humana. ¿Por qué la vida humana está llena de sufrimiento y de un trabajo agrícola matador?, ¿por qué el parto es angustioso y por qué existe la muerte? ¿Por qué los hombres y las mujeres se sentían tan separados de lo divino?

Algunos cristianos occidentales leen el relato como si fuera un informe sobre hechos reales del pecado original que condenó al género humano a la perdición eterna. Pero ésta es una interpretación peculiarmente cristiana, introducida de manera polémica por san Agustín de Hipona sólo a principios del siglo V. El relato de Edén nunca fue interpretado así en la tradición judía ni en la tradición cristiana ortodoxa. Sin embargo, tendemos a ver estos relatos antiguos a través del filtro de la historia posterior, y proyectamos creencias actuales sobre textos que en origen significaban algo muy distinto. Actualmente, debido a que el Occidente moderno es una sociedad del *logos*, algunas personas leen la Biblia de manera literal, suponiendo que su intención es darnos el tipo de información exacta que esperamos de cualquier otro texto supuestamente histórico y que ése es el modo en que debe ser siempre interpretada. En realidad, como veremos en capítulos posteriores, hasta bien entrado el período moderno, judíos y cristianos insistieron en que no es posible ni deseable leer la Biblia de esa manera, que no nos da un mensaje único, ortodoxo, y que exige una reinterpretación constante.[2]

Existe también el supuesto básico de que la Biblia nos ofrece modelos a seguir y nos da una enseñanza moral precisa, pero no era ésta la intención de los autores bíblicos. El relato de Edén no es, ciertamente, una historia moral; como cualquier mito del paraíso, es un relato imaginario sobre la infancia del género humano. En Edén, Adán y Eva todavía están en la matriz; tienen que crecer, y allí está la serpiente para guiarles por el desconcertante rito de paso a la madurez. Conocer el dolor y ser consciente del deseo y la mortalidad son componentes ineludibles de la experiencia humana, pero son también síntomas de esa sensación de separación de la plenitud de ser que inspira la nostalgia del paraíso perdido. Podemos ver a Adán, Eva y la serpiente como representantes de diferentes aspectos de nuestra humanidad.[3] En la serpiente está la compulsión rebelde e incesante a cuestionarlo todo, crucial para el progreso huma-

no; en Eva vemos nuestra sed de conocimiento, nuestro deseo de experimentar y nuestro anhelo de una vida libre de inhibiciones. Adán, una figura más bien pasiva, representa nuestra reluctancia a asumir la responsabilidad de nuestras acciones. El relato muestra que bien y mal están inseparablemente entrelazados en la vida humana. Nuestro conocimiento prodigioso puede ser fuente de beneficio y, al mismo tiempo, causa de un daño inmenso. Los rabinos de la edad talmúdica lo interpretaron perfectamente. No vieron la «caída» de Adán como una catástrofe, porque la «inclinación al mal» (*yeytzer ha'ra*) era parte esencial de la vida humana, y la agresividad, el aspecto competitivo y la ambición que genera están vinculados a algunos de nuestros mayores logros.[4]

En el *Enuma Elish*, la cosmogonía está ligada a la construcción por parte de los dioses del zigurat de Esagila. En el Oriente Medio antiguo, la creación se asociaba regularmente con la construcción del templo, y este mito del Génesis estaba estrechamente relacionado con el templo construido por el rey Salomón (*ca.* 970-930 a. e. c.) en Jerusalén:[5] uno de los cuatro ríos sagrados que fluyen desde Edén es el Gihón, el manantial que está al pie del monte del Templo. El tema de la creación de Yahweh era importante en el culto del templo, pero no porque ofreciera a los adoradores información sobre el origen del universo, sino porque la construcción del templo era una repetición simbólica de la cosmogonía.[6] Permitía a los mortales participar en los poderes creativos de los dioses y aseguraba que Yahweh lucharía contra los enemigos de Israel, igual que «en el principio» había matado a los monstruos del mar. En Israel, el templo era un símbolo del cosmos prístino, armonioso, tal como originalmente lo había concebido Yahweh. Así, la descripción de la vida en Edén antes de la «caída» es una expresión de *shalom*, la sensación de «paz», «integridad» y «totalidad» que experimentaban los peregrinos cuando participaban en estos ritos y sentían que su separación de lo divino había sido momentáneamente reparada.

El relato del Edén no es un informe histórico: es más bien una descripción de una experiencia ritual. Expresa lo que los investigadores han llamado la *coincidentia oppositorum*, en la que, durante un encuentro intensificado con lo sagrado, las cosas que normalmente parecen opuestas coinciden para revelar una unidad subyacente. En Edén, lo divino y lo humano no están separados, sino que se encuentran en el mismo «lugar»: vemos a Yahweh «que se paseaba por el jardín a la hora de la brisa»;[7] no hay oposición entre «natural» y «sobrenatural», puesto que Adán está animado por el aliento del propio Dios. Adán y Eva parecen

inconscientes de la distinción de género o de la diferencia entre bueno y malo. Así es como se suponía que era la vida. Sin embargo, debido a su desliz, Adán y Eva cayeron en la fragmentación de nuestra existencia normal, y los querubines cerraron las puertas del Edén blandiendo una «llama de espada vibrante».[8] Pero los israelitas podían tener atisbos de esta plenitud primordial cada vez que visitaban su templo y participaban en sus ritos.

El templo de Salomón fue concebido, al parecer, como réplica del Edén; sus muros decorados con relieves de querubines, palmeras y flores abiertas.[9] Sus enormes candelabros de siete brazos, decorados con almendras y flores, eran como árboles estilizados, y había incluso una serpiente de bronce.[10] Como antiguamente en Edén, Yahweh moraba en el templo entre su pueblo. El templo era, por lo tanto, un refugio de *shalom*.[11] Cuando la multitud de peregrinos ascendía por las laderas del monte Sión para entrar en la casa de Yahweh, se podían oír gritos exultantes de júbilo y alabanza;[12] anhelaban y desfallecían por los atrios de Yahweh. La llegada al templo era como una vuelta a casa; cuando participaban en sus rituales, experimentaban un ascenso espiritual «de altura en altura» y la vida parecía más rica y más intensa: «Vale más un día en tus atrios que mil en mis mansiones».[13]

En el siglo VIII a. e. c., los israelitas todavía no habían comenzado a interiorizar su religión y seguían confiando en ritos externos. En aquella época, vivían en dos reinos separados: el reino de Judá, en el sur de lo que es ahora Cisjordania, con su capital en Jerusalén; y el mayor y más próspero reino de Israel, en el norte. El relato de Adán y Eva fue escrito, casi con certeza, por un autor anónimo del reino del sur en el siglo VIII, cuando los reyes comenzaron a encargar poemas épicos para sus archivos reales. Los investigadores se refieren a él como «J», porque identificaba a su dios por su nombre propio, «Yahweh». Al mismo tiempo, otro escritor conocido como «E» (porque prefirió usar el título divino más formal, «Elohim») componía una saga similar para el reino de Israel. Después de que el reino del norte fuera destruido por el ejército asirio en 722, los dos documentos se combinaron en la narración JE, que comprende el estrato más antiguo de la Biblia.[14]

Desde el principio, pues, no hubo un único mensaje ortodoxo en la Biblia: J y E interpretaban la historia de Israel de manera completamente diferente, y estas diferencias fueron preservadas por los editores. No había nada sacrosanto en estos documentos, y las generaciones posteriores se sentirían libres para reescribir el poema épico JE e incluso hacer

cambios sustanciales en el relato. La crónica JE es casi sin duda una compilación de relatos recitados en los antiguos festivales tribales. Desde aproximadamente 1200 a. e. c., la confederación de tribus conocida de manera colectiva como «Israel» se había congregado en varios santuarios en las tierras altas de Canaán: en Jerusalén, Hebrón, Betel, Siquem, Gilgal y Silo donde renovaban el tratado de alianza que las unía. Los bardos recitaban poemas sobre las hazañas de los héroes locales: los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob; Moisés, que liberó al pueblo de la cautividad egipcia; y su gran comandante militar, Josué. Probablemente no hubo al principio ningún relato-guía; pero cuando J y E reunieron toda esa antigua tradición local, la tejieron en el poema épico que se ha convertido en uno de los relatos fundadores de la cultura occidental.[15]

En su forma final, nos cuenta cómo, hacia 1850 a. e. c., Yahweh había llamado a Abraham a que abandonara su hogar, en Mesopotamia, y se instalara en Canaán, prometiéndole que se convertiría en el padre de una nación poderosa que un día tomaría posesión del país. Abraham, su hijo Isaac y su nieto Jacob (conocido también como «Israel») vivieron en la tierra prometida como residentes extranjeros, pero, durante una hambruna, los doce hijos de Jacob, fundadores de las doce tribus de Israel, se vieron obligados a emigrar a Egipto. Al principio prosperaron allí, pero al final, los egipcios, sintiéndose amenazados por su gran número, oprimieron y esclavizaron a los israelitas hasta que Yahweh ordenó a Moisés que llevara de nuevo a su pueblo a Canaán. Con la ayuda milagrosa de Yahweh, consiguieron escapar de Egipto y vivieron una vida nómada durante cuarenta años en el desierto de la península del Sinaí. En el monte Sinaí, Yahweh entregó su enseñanza (*torah*) a Moisés, y adoptó a los israelitas como su pueblo. Moisés murió en el monte Nebo, en el umbral de la Tierra Prometida, pero, finalmente, hacia 1200 a. e. c., Josué conquistó Canaán y expulsó a los habitantes nativos.

Sin embargo, las excavaciones de los arqueólogos israelíes desde 1967 no corroboran el relato. No han encontrado ninguna huella de la enorme destrucción descrita en el libro de Josué y ningún indicio de un gran cambio de población. Señalan que las narraciones bíblicas reflejan las condiciones de los siglos VIII, VII y VI, cuando se encargó la redacción de estos relatos, más que el período en que se sitúan.[16] J y E no recogieron informaciones rigurosas basadas en hechos objetivos. Esta nueva interpretación afectará a la manera en que leemos los relatos bíblicos. Durante la Ilustración filosófica del siglo XVIII, los occidentales desarrollaron el método histórico, que se interesa sobre todo por una informa-

ción exacta de los acontecimientos descritos. Pero cuando, en el mundo antiguo, se escribía sobre el pasado, se estaba menos interesado en lo que realmente había sucedido que en el significado del acontecimiento. Cuando los editores finales del Pentateuco (los cinco primeros libros de la Biblia) combinaron las crónicas J y E, no intentaron resolver las discrepancias que preocuparían a un redactor moderno. El examen atento de los textos muestra, por ejemplo, que J veía a Abraham, un hombre del sur, como el primer héroe de Israel y dedicó poco tiempo a Moisés, que era mucho más popular en el norte y es uno de los protagonistas principales de la narración de E.[17] Ni J ni E parecen haber hecho ningún esfuerzo por investigar la historia de Canaán, sino que se contentaron con adaptar los relatos antiguos a la situación de su propia época.

Es un error, por lo tanto, esperar que esta saga sea históricamente exacta en el sentido en que nosotros lo entendemos. Pero, sin embargo, es indudable que los autores bíblicos estaban más interesados en la historia humana que la mayoría de sus contemporáneos. Prestaron poca atención a los mitos cosmológicos que fascinaban a sus vecinos sirios y mesopotámicos, y no fueron responsables del relato de la creación del primer capítulo del Génesis, que no se escribió hasta el siglo VI. El relato J de la creación del Edén por parte de Yahweh es muy superficial, y E no contribuyó en absoluto a la «prehistoria» de Israel en los once primeros capítulos del Génesis, sino que empieza su crónica con los Patriarcas, cuando realmente comienza la historia de Israel. Sin duda existían en Israel relatos sobre Yahweh creando el cosmos en lucha con los dragones del mar, como otras deidades de Oriente Medio, pero J y E hacen caso omiso de ellos. En el mismo principio de la tradición monoteísta, por lo tanto, la doctrina de la creación divina, que más tarde llegaría a ser tan importante, parece más bien algo periférico.

Cuando se referían a los antiguos mitos cosmológicos, los autores bíblicos lo hacían para complementar el sentido de los acontecimientos históricos. Uno de los relatos de milagros más famosos de la Biblia hebrea es el paso del mar de los israelitas durante su huída de Egipto, con el ejército del faraón en su persecución. Cuando llegaron a la orilla, Moisés extendió su mano sobre el agua y Yahweh hizo soplar un fuerte viento del Este que «secó el mar y se dividieron las aguas». Los israelitas pudieron cruzar a pie enjuto el lecho del mar, mientras «las aguas formaban muralla a derecha e izquierda».[18] Una vez que llegaron al lado opuesto, las aguas se cerraron sobre las cabezas de los egipcios, ninguno de los cuales escapó. Ha habido varios intentos bienintencionados para probar que

este relato puede ser explicado por un *tsunami* o por las inundaciones repentinas que eran comunes en la zona. Pero esto es totalmente equivocado, porque el relato ha sido escrito de manera deliberada como un mito. Como sabemos, había muchos relatos en el antiguo Oriente Medio sobre un dios que parte el mar en dos para crear el mundo, aunque esta vez a lo que se daba nacimiento no era a un cosmos, sino a un pueblo.

Inmediatamente después del relato de la travesía, los editores introducían en la narración un texto mucho más antiguo conocido como el Cántico del Mar, un poema del siglo X, y lo ponían en labios de Moisés.[19]

> Canto a YHWH, pues se cubrió de gloria
> arrojando en el mar caballo y carro.[20]

Pero una lectura más atenta muestra que, originalmente, el Cántico celebraba un acontecimiento totalmente diferente, una victoria en el río Jordán, en las fronteras de Canaán. Describe a Yahweh conduciendo a su pueblo a través de la Tierra Prometida y llenando de espanto *no* el corazón de los egipcios, sino de los habitantes de Canaán y los reinos de la orilla Este del Jordán.

> Oyéronle los pueblos, se turbaron,
> dolor como de parto en Filistea.
> Los príncipes de Edom se estremecieron,
> se angustiaron los jefes de Moab
> y todas las gentes de Canáan temblaron.[21]

Los investigadores piensan que el Cántico se cantaba originalmente durante el festival de primavera en Gilgal, donde, se decía, las aguas del Jordán se habían abierto milagrosamente ante los israelitas para permitirles entrar en la Tierra Prometida,[22] acontecimiento que desconcertó completamente a «los reyes de los amorreos en la orilla occidental del Jordán y a todos los reyes de los cananeos en la región costera».[23] Cada año, cuando el Jordán inundaba sus riberas, se re-actualizaba ritualmente esta travesía (*pesah*) en Gilgal. Sacerdotes y laicos desfilaban por delante de las aguas de la riada y entraban en el templo, donde comían pan ácimo o sin levadura (*mazzoth*) y grano tostado en recuerdo de sus antepasados, que habían «probado allí el producto de la tierra por vez primera».[24] Parece, por lo tanto, que no sólo los viejos mitos cosmológicos moldearon la interpretación que los israelitas hacían de su historia, sino que los rituales antiguos de Gilgal ayudaron a formar el mito del éxodo de Egipto.

Aparte de la falta de interés por la cosmogonía, la religión del Israel antiguo no difería entonces notablemente de la de sus vecinos. J y E presentan a Abraham adorando a El, el Dios de lo Alto local, y parece que, originalmente, Yahweh era simplemente uno de los «santos» del séquito de El.[25] Pero los israelitas adoraron también a otros dioses hasta el siglo VI, a pesar de la campaña de un pequeño grupo de profetas y sacerdotes que querían que se adorara sólo a Yahweh.[26] Más tarde, Israel condenaría la religión pagana de los cananeos nativos en los términos más duros, pero en la época de J y E parece que no existió esa tensión. Los dos, por ejemplo, recogen el mito fundador del templo de Betel, que es uno de los relatos más conocidos del Génesis.[27] Debido a una disputa familiar, Jacob se vio obligado a huir de Canaán y a buscar refugio con sus parientes en Mesopotamia. En la primera etapa de su viaje, pasó la noche en Luz, en la frontera de la Tierra Prometida, en lo que parecía un lugar corriente pero que era, en realidad, un santuario cananeo, un *maqom*.[28] Aquella noche, tal vez porque usó una de las piedras sagradas como almohada, Jacob tuvo un sueño numinoso: «Soñó con una escalera apoyada en tierra y cuya cima tocaba los cielos, y he aquí que los ángeles de Dios subían y bajaban por ella. Y vio que Yahweh estaba sobre ella».[29] Jacob despertó asombrado: «"¡Así pues, está Yawhveh en este lugar y yo no lo sabía!" Y asustado dijo: "Qué temible es este lugar (*maqom*)! ¡Esto no es otra cosa sino la casa de Dios (*beth-El*) y la puerta del Cielo!"».[30] Antes de continuar su viaje, Jacob volcó la piedra para erigirla como «estela» (*matzebah*) y la consagró con una libación de aceite. Generaciones posteriores de israelitas tratarían de erradicar esos lugares de culto como idólatras y echaron abajo los *matzeboth* locales, pero, en este relato temprano, estos símbolos paganos alimentaron la visión que Jacob tuvo de Yahweh, y Betel se convirtió en uno de sus propios «centros» sagrados.

El relato muestra que es inútil buscar un solo mensaje constante en la Biblia, pues es probable que una observación de un libro sea revocada en otro. Los editores no suprimieron enseñanzas antiguas potencialmente embarazosas que estaban en desacuerdo con doctrinas posteriores. A los judíos posteriores les escandalizaría imaginar que un Dios se manifestaba en un ser humano, pero J describía a Yahweh apareciéndose a Abraham con la apariencia de un viajero en Mambré, cerca de Hebrón.[31] De pie a la entrada de su tienda, en el momento más caluroso de la tarde, Abraham había visto que tres hombres se aproximaban. Los extranjeros eran gente peligrosa, porque no estaban ligados por las leyes locales, pero Abraham corrió a su encuentro, se inclinó ante ellos como si fueran

reyes o dioses, les llevó a su campamento y les dio una elaborada comida. Sin grandes fanfarrias, se deduce de la conversación siguiente que uno de estos visitantes era el dios de Abraham. El acto de compasión había conducido a un encuentro divino. Los encuentros anteriores de Abraham con Yahweh habían sido algo inquietantes y perentorios, pero, en Mambré, Yahweh comió con Abraham como un amigo: la primera intimidad con lo divino que los seres humanos disfrutaban desde la expulsión del Edén.

Sin embargo, J y E no sólo escribieron edificantes relatos morales. Los personajes del Génesis tienen momentos de visión e intuición, pero se los presenta también como seres humanos imperfectos que tienen que enfrentarse a un Dios desconcertante. Esto es particularmente evidente cuando Yahweh ordena a Abraham que lleve al único hijo que le queda, Isaac, a una montaña en el país de Moria y allí lo sacrifique.[32] Hasta entonces, Abraham no había vacilado en cuestionar las disposiciones de Yahweh, pero esta vez obedeció sin expresar una sola objeción. Tal vez estaba demasiado horrorizado para hablar. El Dios al que había servido tanto tiempo había resultado ser un cruel asesino de niños, que, cínicamente, también rompía su promesa de hacer de él el padre de una gran nación. Por supuesto, en el último momento Isaac es indultado, Dios renueva su promesa y Abraham sacrifica un carnero que ocupa el lugar de Isaac. Este inquietante relato se contaba tradicionalmente en el templo de Jerusalén, del que se decía que había sido construido en el monte Moria. Yahweh, por lo tanto, daba a entender con claridad que su culto no debe incluir ningún sacrificio humano. Pero el relato doloroso de E va más lejos. Moria significa «ver» «visión», y el verbo hebreo *ra'o* («ver») aparece insistentemente en los relatos de Abraham.[33] Aunque se nos presente a Abraham como un hombre de visión, las narraciones del Génesis muestran cuán difícil es ver o comprender lo divino cuando luchamos con los crueles dilemas de la vida.

No hay una imagen clara, coherente, de Dios en el Génesis. En el famoso capítulo primero, el Dios Creador aparece en la escena central, sin ningún rival, supremamente poderoso y benigno, bendiciendo todas las cosas que creó. Pero el resto del Génesis parece deconstruir esta teología ordenada. El Dios que era tan poderoso en el capítulo primero ha perdido el control de su creación dos capítulos después; el Dios completamente justo y equitativo que bendecía todo de manera imparcial es más tarde culpable de un favoritismo descarado, y sus decisiones un tanto arbitrarias (rara vez los elegidos son un dechado de virtudes) enemistan de

manera asesina a los seres humanos entre sí. En la época del Diluvio, el Creador benigno se convierte en el Destructor cruel. Y, finalmente, el Dios que era una presencia dinámica en el capítulo primero desaparece y no vuelve a aparecer, de modo que al final del libro, José y sus hermanos tienen que confiar en sus propios sueños e imágenes, exactamente igual que nosotros. El Génesis muestra que nuestros atisbos de lo que llamamos «Dios» pueden ser tan parciales, terribles, ambiguos y paradójicos como el mundo en que vivimos. Como pone de manifiesto la apremiante situación de Abraham en el monte Moria, no es fácil «ver» lo que Dios es y no hay respuestas simples a las perplejidades de la vida.

La Biblia describe el largo proceso por el que esta deidad confusa se convierte en el único icono de lo sagrado para Israel.[34] Tradicionalmente, en Oriente Medio, era imposible limitar la sacralidad de *ilam* («divinidad») a un solo símbolo. Cualquier imagen de lo divino resultará necesariamente insuficiente, porque no puede expresar la realidad omniabarcante del ser. Si no se equilibra con otros símbolos, existe el peligro de que la gente piense lo sagrado de manera demasiado simplista. Si ese símbolo es una deidad personificada, fácilmente se podrá empezar a imaginar que «él» funciona como un ser humano igual que cualquier otro, y, aunque con más adornos, con preferencias y aversiones similares a las de todos. La idolatría, el culto a una imagen humana de lo divino, llegaría a ser uno de los problemas dominantes del monoteísmo. Ya en la Biblia vemos que los israelitas estaban profundamente molestos por la idolatría de las «naciones extranjeras» (*goyim*), cuyos dioses eran meramente «oro y plata, productos de la técnica humana».[35] Pero la sensibilidad de Israel a la idolatría pudo haber surgido de una ansiedad oculta. Una vez que el pueblo ha olvidado que una imagen particular de lo sagrado sólo puede ser aproximada e incompleta, existe el peligro de que deje de apuntar a lo trascendente y se convierta en un fin en sí mismo.

Esto quedó claro durante el siglo XVII a. e. c., cuando un grupo de sacerdotes, profetas y escribas, en la corte del rey Josías, de Judá, trató de reformar la religión de Israel. Se les conoce como deuteronomistas, porque en sus Escrituras presentaban a Moisés entregando una «segunda ley» (griego, *deuteronomion*) al pueblo reunido poco antes de su muerte en el monte Nebo. Durante más de doscientos años, la región había sido acosada por el Imperio asirio, que había derribado el reino del Norte de Israel y había deportado a gran parte de la población. Pero cuando el jo-

ven Josías se convirtió en rey, en 649, Asiria estaba en declive y los egipcios obligaron a sus tropas a abandonar el Levante. En aquel momento, el faraón estaba plenamente ocupado en prestar atención a Judá, donde había un ascenso del nacionalismo y del anhelo por la independencia. Los predecesores de Josías habían encontrado perfectamente aceptable pacificar a los asirios incorporando a sus dioses al culto del templo, pero los deuteronomistas insistían en la adoración exclusiva de Yahweh. «Descubrieron» un rollo que pretendían que era el «Libro de la Ley» (*Sefer torah*), perdido y escrito por Moisés, ley que todavía nunca había sido llevada a la práctica. Probablemente, era una antigua versión del libro del Deuteronomio.[36] Cuando se lo leyeron a Josías, éste se rasgó las vestiduras en señal de dolor. ¡No era extraño que Israel hubiera sufrido tales desastres! Durante siglos, sus reyes habían tolerado prácticas que Yahweh había prohibido de manera expresa. El *Sefer torah* revelaba que Yahweh había ordenado a los israelitas no tener ninguna relación con los nativos de Canaán, que no hicieran ningún tratado con ellos, y que aniquilaran su religión: «Demoleréis sus altares, romperéis sus estelas (*matzeboth*), cortaréis sus cipos y prenderéis fuego a sus ídolos».[37]

Josías cumplió estas instrucciones al pie de la letra, aniquilando toda huella de religión rival en Jerusalén y aboliendo también los antiguos santuarios rurales de Yahweh, por temor a que albergaran prácticas idolátras no detectadas. Luego, en lo que equivalía a una *reconquista*, invadió los territorios del antiguo reino de Israel recientemente desocupados por Asiria, y no sólo destruyó cada *maqom* cananeo, así como los templos de Yahweh en Betel y Samaria, sino que masacró también a los sacerdotes rurales y profanó sus altares. En adelante, el templo de Salomón, en Jerusalén, sería el único santuario nacional legítimo.[38] No contentos con esta orgía de destrucción, los deuteronomistas (D) reescribieron también la historia de Israel, haciendo importantes adiciones a la narración JE, dando mayor relieve a Moisés, que había liberado al pueblo de Egipto en un momento en que Josías trataba de independizarse del faraón, extendiendo la saga para incluir el relato de la conquista de Josué de las tierras altas del Norte, que Josías (el nuevo Josué) había reclamado.

En algunos aspectos, el Deuteronomio se lee como un documento moderno. Si se hubiera puesto en práctica, el programa de los reformadores habría incluido el establecimiento de una esfera secular y un poder judicial independiente separados del culto,[39] una monarquía constitucional, que hiciera que el rey estuviera sometido a la Torah como cual-

quier otro ciudadano,[40] y un estado centralizado con un solo santuario nacional.[41] Los reformadores también racionalizaron la teología israelita para liberarla de una mitología supersticiosa.[42] No se podía manipular a Dios mediante el sacrificio, y sin duda Dios no vivía en su templo que, en vez de ser un «centro» sagrado como antaño, era meramente una casa de oración.[43]

Pero una ideología racional no era necesariamente más tolerante que una ideología mítica. La reforma de los deuteronomistas reveló el mayor peligro de la idolatría. Al hacer que su Dios nacional, ahora el *único* símbolo de lo divino, respaldara la voluntad nacional, habían construido un dios a su imagen. En el pasado, el poder de Marduk había sido siempre desafiado por el de Tiamat; el de Baal por el de Mot. Para J y E, lo divino era tan ambiguo que era imposible imaginar que Yahweh estuviera infaliblemente de tu parte o predecir lo que haría a continuación. Pero los deuteronomistas no tenían duda de que sabían con precisión lo que Yahweh deseaba, y sentían que era un deber sagrado destruir todo lo que pareciera oponerse a sus intereses. Cuando algo inherentemente finito —una imagen, una ideología o una política— es investido de valor definitivo, sus devotos se sienten obligados a eliminar a cualquier pretendiente rival, porque sólo puede haber un absoluto. El tipo de destrucción descrita por los deuteronomistas es una indicación infalible de que el símbolo sagrado se convirtió en idolátrico.

La visión de los deuteronomistas estaba influida por la violencia de su tiempo. Aproximadamente en la misma época en que los sabios de la India habían comenzado a hacer de *ahimsa*, «no violencia», un elemento esencial de la búsqueda religiosa, los deuteronomistas describían a Josué matando a los habitantes de Canaán como los generales asirios que habían aterrorizado la región durante más de doscientos años. Al final, el nacionalismo divinamente articulado de los deuteronomistas terminó en lágrimas. Su teología beligerante los había cegado para las realidades prácticas. Era sólo cuestión de tiempo el que las grandes potencias volvieran su atención hacia Judá. En 611, el faraón Neco II marchó a través de Canaán en un intento de contrarrestar el poder creciente de Babilonia. En una muestra fútil de desafío, Josías interceptó al ejército egipcio en Megido y murió en el primer encuentro.[44]

En adelante, el diminuto reino de Judá se convertiría en marioneta de las grandes potencias de Egipto y Babilonia, y su política extranjera viró erráticamente a favor de una u otra. Algunos israelitas insistieron en que, puesto que Yahweh era su Dios, Judá no podía ser derrotada, e ins-

taban a sus gobernantes a imponer su independencia. Pero el profeta Jeremías y otros trataron de obligarlos a enfrentarse a los hechos. En vano: doce años después de la muerte prematura de Josías, sucedió una tragedia de gran magnitud. Judá se rebeló contra la supremacía babilónica y, en 597, el rey Nabucodonosor hizo hincar la rodilla a Jerusalén, deportó a su élite —el rey, la nobleza, los escribas, los sacerdotes, los militares, los artesanos— a Babilonia e instaló un rey títere en la Ciudad Santa. Once años después, en 586, tras otra insensata rebelión, Jerusalén fue destruida y el templo de Yahweh, su correlato objetivo en la tierra, fue quemado por completo.

Los deuteronomistas habían hecho de la violencia una opción en la religión judeocristiana. Siempre sería posible hacer que estas Escrituras respaldaran políticas intolerantes. Pero los deuteronomistas no tuvieron la última palabra, porque otros escritores bíblicos se esforzaron por contrarrestar esa tendencia idolátrica. Cuando los redactores hubieron reunido el JE, usaron la imagen más trascendente de Elohim que presentaba E para modificar la visión manifiestamente antropomórfica del Yahweh de J. En el relato de E del primer encuentro entre Moisés y el Dios que le habla desde la zarza ardiente, Yahweh revela su nombre: *Ehyeh asher ehyeh*, «Soy lo que soy».[45] Más tarde, judíos y cristianos interpretarían que esto significa que Dios era el ser mismo, El que Es. Pero E no pensaba todavía en esos términos metafísicos. En su narración, Dios puede haber dicho algo mucho más simple. *Ehyeh asher ehyeh* es una locución hebrea que expresa una vaguedad deliberada. La expresión «ellos fueron donde fueron», por ejemplo, significa «no tengo ni idea de adónde fueron». Por eso, cuando Moisés preguntó a Dios quién era, Yahweh respondió, en realidad: «¡No importa quién soy!». No debe haber ninguna discusión sobre la naturaleza de Dios, ni ningún intento de manipular a Dios, como hacían los paganos cuando llamaban a sus deidades por el nombre. Finalmente, los judíos se negarían a pronunciar el nombre «Yahweh», como admisión tácita de que cualquier intento de expresar la realidad divina resultaba tan insuficiente que era casi blasfemo.

Donde los relatos más antiguos sugieren que Moisés había *visto* a Dios realmente en el monte Sinaí,[46] autores posteriores dirían que esto es imposible. Cuando Moisés suplicó ver la «gloria» (*kavod*) de Yahweh, éste le dijo que ningún mortal podría ver la santidad de Dios y seguir viviendo.[47] En una escena que llegaría a ser emblemática, cuando Moisés

subió al monte Sinaí para encontrarse con Dios, una nube espesa y un manto de humo impenetrable estaban suspendidos sobre la cumbre. Había truenos y relámpagos, y lo que parecían ser ráfagas ensordecedoras de trompetas. Moisés pudo haber permanecido en el lugar en que estaba Dios, pero no tuvo ninguna visión lúcida de lo divino.[48] Los escritores bíblicos explicaron con claridad que la *kavod* de Yahweh no era Dios mismo; era, por decirlo así, un mero resplandor crepuscular de la presencia de Dios en la Tierra, esencial y crucialmente separado de la realidad divina misma, que siempre estaría más allá de toda comprensión humana.

Los israelitas que habían sido deportados a Babilonia en 597 no fueron maltratados. Vivían juntos en comunidades en la capital o en poblados nuevos junto al río, y se les permitía cierto grado de autonomía. Pero estaban conmocionados, desconcertados y furiosos. Algunos querían hacerlo pagar caro a los babilonios, y soñaban con estrellar la cabeza de sus hijos contra una roca.[49] Otros pensaban que Yahweh había sufrido una derrota humillante a manos de Marduk y no era ya digno de su fidelidad. ¿Cómo podían adorar a un dios que no tenía ni culto ni templo?[50] Pero cinco años después de su deportación, un joven sacerdote llamado Ezequiel tuvo una visión terrible de la gloria de Yahweh junto al río Kebar.[51] Fue una teofanía confusa, puesto que era imposible distinguir algo claramente en la oscuridad tormentosa de truenos, rayos, humo y viento. El trauma del exilio había hecho pedazos al pulcro y racionalista Dios de los deuteronomistas. La visión de Ezequiel le dejó aturdido durante toda una semana. Pero algo parecía evidente. Dios había decidido dejar Jerusalén y residir con los exiliados. En adelante, debían vivir como si la «gloria» anteriormente encerrada en el templo estuviera de forma real entre ellos.

Pero ¿cómo podían hacerlo? Un círculo de sacerdotes exiliados empezó a elaborar una respuesta, reinterpretando viejos símbolos y relatos para construir una espiritualidad enteramente nueva. Los investigadores llaman a este estrato sacerdotal de la Biblia «P» [de *priestly* = sacerdotal]: sus fuentes más importantes eran el Código de santidad (recopilación de leyes del siglo VII)[52] y el Documento del Tabernáculo, punto central de la narración de P, que describía la tienda que los israelitas habían construido en el desierto para albergar la presencia divina.[53] Con éstas y otras tradiciones orales, P compiló los dos libros legales de Levítico y Números, que invertían la teología agresiva de los deuteronomistas creando una serie nueva de rituales basados en la experiencia del exilio

y el alejamiento. P añadió también material nuevo a la narración JED, de manera que se convirtió en el relato de una migración trágica tras otra: la expulsión de Edén, los vagabundeos de Caín, la dispersión de la humanidad tras la rebelión en Babel, la salida de Abraham de Mesopotamia, la huida de las tribus a Egipto y los cuarenta años en el desierto. En la crónica revisada de P, el punto álgido del éxodo no era ya la entrega de la Torah, sino el don de la presencia divina en la «Tienda del Encuentro». Dios había llevado a su pueblo al desierto del Sinaí precisamente para «morar (*shakan*) entre ellos».[54] El verbo *shakan* había significado originalmente «llevar la vida del nómada que vive en una tienda»; Dios «viviría en la tienda» con su pueblo errante dondequiera que pudieran estar en el mundo.[55] En vez de finalizar la historia con la brutal conquista de Josué, P dejaba a los israelitas en la frontera de la Tierra Prometida.[56] Israel no era un pueblo porque viviera en un país particular, sino porque vivía en la presencia de un Dios que los acompañaba dondequiera que estuvieran. Su exilio presente era simplemente el último ejemplo del trágico desplazamiento que había dado a Israel una especial intuición sobre la naturaleza de lo divino.

P hizo una innovación legal sorprendente. Los exiliados crearían un sentimiento de la presencia divina viviendo *como si* fueran sacerdotes que servían en el templo de Jerusalén. Hasta entonces, nunca se había esperado que los laicos observaran las leyes ceremoniales, las regulaciones de pureza y las reglas alimentarias del personal del templo.[57] Pero ahora, los exiliados se habían convertido en una nación de sacerdotes y debían vivir como si Dios habitara en medio de ellos, creando así, ritualmente, un templo invisible, simbólico. Había una relación profunda entre exilio y santidad. Dios había dicho a los israelitas que él era *kaddosh* («santo»), palabra que significaba literalmente «separado», «otro»; Dios era radicalmente diferente de la realidad mundana ordinaria. Ahora, los exiliados debían convertirse también en *kaddosh*.[58] La legislación elaborada por P se basaba en el principio de segregación sagrada. En el Levítico, Yahweh promulgaba directrices detalladas sobre el sacrificio, la dieta y la vida social, sexual y cúltica para diferenciar a los exiliados de sus captores babilonios. Reproduciendo exactamente la condición de alteridad, el exilio se trasladaría de forma simbólica al reino de santidad donde estaba Dios. Dios «pasearía» en medio de ellos, como en otro tiempo había paseado con Adán al fresco del atardecer.[59] Babilonia se convertiría en el nuevo Edén porque los rituales de separación curarían el largo alejamiento de lo divino.

Pero la santidad tenía también un fuerte componente ético, porque implicaba un respeto absoluto por la «alteridad» sagrada de cada criatura. Aunque se mantuvieran aparte, los israelitas no debían despreciar al extranjero: «Al forastero que reside junto a vosotros, le miraréis como a uno de vuestro propio pueblo y lo amaréis como a vosotros mismos: pues forasteros fuisteis vosotros en la tierra de Egipto».[60] Era una ley basada en la empatía y la compasión, la capacidad de *sentir con* el otro. La experiencia del dolor propio debe llevar a un aprecio del sufrimiento de los otros. Cuando P hablaba de «amor», no se refiere a ternura emocional. Éste era un código de ley, y su lenguaje era tan técnico y meticuloso como el de cualquier normativa legal. En los tratados de Oriente Medio, «amar» significaba ser amable y leal y dar apoyo práctico. Los autores bíblicos anteriores habían ordenado a los israelitas que limitaran la lealtad tribal (*hesed*) a sus compatriotas judíos, pero no era así en P, cuyas regulaciones de pureza son sorprendentes en cuanto que no se considera nunca a otro pueblo contaminante.[61] Los extranjeros no debían ser rehuidos, sino amados. La impureza procedía sólo de uno mismo, no de los enemigos.

P insistía en que los israelitas debían honrar toda forma de vida. La muerte era la gran contaminadora. Era una ofensa entrar en la presencia del Dios vivo sin realizar un sencillo ritual de purificación después de entrar en contacto con la muerte de una de sus criaturas. En las leyes alimentarias que prohíben comer la carne de «animales impuros», P desarrollaba una versión modificada del ideal indio de *ahimsa*. Como otros pueblos antiguos, los israelitas no entendían la matanza ritual de animales como un asesinato; de manera universal se consideraba que el sacrificio daba al animal la existencia póstuma y habitualmente estaba prohibido comer un animal que no hubiera sido consagrado de forma ritual. P sólo permitía a los israelitas consumir animales domésticos de sus propios rebaños. Éstos eran los animales «puros» o «limpios», que eran miembros de la comunidad; durante su vida, se les permitía descansar en el Sabbath, y nadie podía hacerles daño de ninguna manera.[62]

Pero a los animales «impuros» —perros, ciervos y otras criaturas salvajes— no se los debía matar en absoluto; estaba prohibido apresarlos con trampas, explotarlos o comerlos en cualquier circunstancia.[63] Pero no porque fueran «sucios». Se podía perfectamente tocarlos mientras estuvieran vivos. Se convertían en impuros sólo después de la muerte.[64] La ley que prohibía el contacto con el cadáver de un animal muerto lo protegía: puesto que el cadáver no podía ser desollado ni desmembrado, no

valía la pena cazarlo ni ponerle una trampa. Por las mismas razones, se debía evitar a aquellos animales clasificados como «abominaciones» (*sheqqets*) sólo cuando estuvieran muertos. Estas diminutas «criaturas pululantes» eran vulnerables y debían inspirar compasión; puesto que eran prolíficas y «abundantes», disfrutaban de la bendición de Dios, por eso era una «abominación» causarles daño.[65] Dios había bendecido a los animales impuros el día de la creación, y había salvado a animales puros e impuros durante el Diluvio. Dañar a cualquiera de ellos era una afrenta a su sacralidad.

Éste es el contexto en el que deberíamos leer la pieza más celebre de P, el himno de la creación del primer capítulo del Génesis. Como todas las cosmogonías antiguas, su propósito era principalmente terapéutico. En Babilonia, los israelitas habían sido dolorosamente conscientes de los grandiosos rituales de Año Nuevo en Esagila, que celebraban la victoria de Marduk sobre Tiamat. La cosmogonía de P es, en primer lugar, una polémica apacible contra la religión babilónica, un bálsamo para el espíritu herido de los exiliados. Podía parecer que Marduk derrotaba a Yahweh, pero, en realidad, Yahweh era mucho más poderoso. Como todas las cosmogonías antiguas, ésta no era una creación *ex nihilo*. Elohim simplemente ordena el caos preexistente, «cuando la Tierra era caos y confusión (*tohu va bohu*) y oscuridad por encima del abismo, y un viento de Dios aleteaba por encima de las aguas».[66] El abismo habría recordado de inmediato a Tiamat, pero en vez de ser una diosa aterradora, era meramente la materia prima del universo. El Sol, la Luna y las estrellas no eran deidades, sino funcionarios, cronometradores que traían la luz a la Tierra.[67] Los «grandes monstruos marinos» no eran ya adversarios amenazadores, como Yam o Lotan, sino simples criaturas de Dios. Él no tenía que matarlas ni partirlas en dos, y, al final del día, las bendijo.[68] La victoria de Marduk tenía que ser reactivada cada año para hacer viable el cosmos, pero Yahweh terminó su obra creadora en sólo seis días y pudo descansar el séptimo.

Era ésta una cosmogonía no violenta. Cuando el primer auditorio de P escuchó las palabras iniciales, «en el principio creó Dios los cielos y la Tierra», debió de haber esperado el relato de batallas terribles. Pero P las evitaba: no había ninguna lucha, ningún asesinato. A diferencia de Marduk, Elohim no tuvo que luchar con la muerte para crear el cosmos; en lugar de ello, promulgó simplemente una serie de órdenes: «Haya luz», «produzca la tierra vegetales: hierbas que den semillas y árboles frutales que den fruto», «haya luceros en el firmamento celeste para

apartar el día de la noche», y en cada ocasión, sin ningún combate, «así fue».[69] Yahweh no tenía competencia, y era el único poder del universo.[70] Pero no había ninguna estridencia en la polémica de P. El último día de la creación, «vio Dios cuanto había hecho, y todo estaba muy bien».[71] P sabía que algunos de los exiliados maldecían rutinariamente a los babilonios, pero eso, daba a entender, no era lo adecuado, porque Dios había bendecido todo lo que había hecho. Todo el mundo debía ser como Elohim, descansando tranquilamente el sábado y bendiciendo a todas sus criaturas sin excepción, incluso, tal vez, a los babilonios.

Ciertamente, esto no pretendía ser una información literal de los orígenes físicos de la vida. P estaba diciendo algo mucho más importante a los exiliados. Si el relato de la creación de J había sido un mito del templo de Salomón, el de P era el mito del templo virtual que animaba a los exiliados a construir por medio de los nuevos rituales de separación. La creación del cosmos por parte de Yahweh había sido un tema importante en el culto del templo de Salomón, y, en Oriente Próximo, el templo se consideraba por lo general una réplica simbólica del cosmos. De este modo, la construcción del templo permitía a los seres humanos participar en el ordenamiento del universo por parte de los dioses. Con esta idea, el himno de la creación de P estaba unido de manera deliberada a su detallada descripción de la construcción del santuario de la tienda.[72] Después de que Dios promulgara sus muy detalladas instrucciones para el tabernáculo, tenemos una descripción laboriosa y repetitiva de su cumplimiento, punto por punto, por parte de Moisés. En cada etapa, Moisés «vio todo el trabajo» y «bendijo» al pueblo, igual que Yahweh había «visto» todo lo que había hecho y lo «bendijo» al final de cada día de la creación. El santuario se construyó el primer día del primer mes del año; Besalel, su arquitecto, estaba bendecido por el «espíritu impetuoso» de Dios que se había cernido sobre las aguas primordiales, y tanto el himno de la creación como el Documento del Tabernáculo subrayaban la importancia del descanso del Sabbath.[73] El templo, la réplica de los israelitas al cosmos divinamente ordenado, estaba en ruinas; su mundo había sido aniquilado; pero ellos pudieron construir un templo simbólico en el desierto del exilio que llevó orden a sus dislocadas vidas. Esto les devolvía a la intimidad del Edén, porque el templo israelita simbolizaba la armonía original antes de que *adam* hubiera arruinado el mundo.

Pero el mito de la creación de P no era la última palabra sobre el tema, y no se exigía a nadie que lo «creyera» con exclusión de los demás. Cosmogonías alternativas seguían floreciendo en Israel. Hacia el final de

sus setenta años de exilio en Babilonia, un profeta anónimo, habitualmente conocido como «Segundo Isaías», modificó los viejos relatos de Yahweh luchando con un monstruo del mar a fin de llevar «consuelo» a su pueblo.[74] Y, de nuevo, contó su relato de la creación no como una cosmogonía basada en hechos reales, sino para proyectar luz sobre el sentido oculto de la historia. Al principio del tiempo, Yahweh había matado a sus enemigos, dividiendo el mar cósmico en dos y secando las aguas del gran Abismo, igual que había dividido el mar egipcio «para hacer del lecho del mar un camino para que los redimidos pasaran».[75] Ahora, pondría fin al exilio y llevaría a los deportados a casa.[76] Es en el Segundo Isaías donde encontramos la afirmación inequívoca de monoteísmo en la Biblia. «Yo soy Yahweh incomparable», anuncia Dios con orgullo. «No hay otro dios fuera de mí.»[77] Pero esto no se parecía en nada a la *ahimsa* de P. El Segundo Isaías imaginaba a Yahweh avanzando agresivamente por el mundo como el guerrero divino de la antigua tradición israelita.[78] La insistencia estridente en un solo símbolo de lo divino estaba ligada, una vez más, a una agresiva proyección de la voluntad nacional y a la destrucción de sus enemigos. Yahweh no tiene sino desprecio por las otras deidades: «Vosotros sois nada», dice a los dioses de los *goyim*, «y vuestros hechos, nulidad».[79] Todos los gentiles serían «destruidos y aniquilados», dispersados como barcia en el viento. Incluso aquellos gobernantes extranjeros que ayudaban a Israel caerían postrados ante los israelitas, lamiendo el polvo a sus pies.[80]

Sin embargo, estos feroces oráculos están entremezclados en el texto con cuatro cánticos que evocan compasión, no violencia y preocupación universal, cantados por un individuo que se llama a sí mismo siervo de Yahweh.[81] No sabemos quién era, pero estos cánticos representaban claramente un ideal activo en la comunidad exiliada, muy diferente del monoteísmo agresivo del Segundo Isaías. La tarea del siervo era establecer la justicia por todo el mundo, no mediante la fuerza, sino mediante una campaña no violenta, compasiva:

> No vociferará ni alzará el tono
> y no hará oír en la calle su voz.
> Caña quebrada no partirá
> y mecha mortecina no apagará.[82]

Cuando es atacado, el siervo ofrece la otra mejilla y se niega a tomar represalias.[83] Despreciado y rechazado, finalmente «será enaltecido, le-

vantado y exaltado sobremanera», y la gente comprenderá que su serena resignación los curó.[84] Llegará a ser, promete Yahweh, «luz de las gentes, para que mi salvación alcance hasta los confines de la Tierra».[85]

Las predicciones del Segundo Isaías se cumplieron. Cuando Ciro, rey de Persia, conquistó el Imperio babilónico, dio a todos los deportados la opción de volver a su tierra natal. La mayor parte de los judíos exiliados se había aclimatado a la vida de la Diáspora y decidió permanecer en Babilonia, pero en 530, un grupo de ellos tomó la decisión de volver a casa, y, diez años más tarde, después de muchas pruebas y tribulaciones, reconstruyeron el templo. La vuelta fue difícil: el segundo Templo no logró estar a la altura de las glorias legendarias del de Salomón, y los exiliados que volvieron tuvieron que enfrentarse a la oposición de sus vecinos paganos, así como a la de aquellos israelitas que no habían sido deportados y encontraban las nuevas ideas religiosas de la Golah, la comunidad de los exiliados, ajenas y excluyentes.

La Biblia hebrea estaba casi completa: predicando la tolerancia y el respeto por la diferencia, por una parte, y un chauvinismo estridente por otra, era un documento difícil de descifrar y no está claro que, en aquella etapa, tuviera alguna importancia religiosa oficial o que se usara en el culto. Una figura de transición fue Esdras, escriba en la corte persa que había «aplicado su corazón a escrutar la Torah de Yahweh, a ponerla en práctica y a enseñar en Israel los preceptos y las normas».[86] Hacia el año 398, el rey persa le envió a Jerusalén con el mandato de hacer cumplir la Torah de Moisés como la ley del país.[87] Los persas estaban revisando el sistema legal de los pueblos sometidos para cerciorarse de que eran compatibles con la seguridad imperial, y probablemente Esdras elaboró un *modus vivendi* satisfactorio entre la jurisprudencia mosaica y la persa.

Cuando llegó a Jerusalén, Esdras quedó horrorizado al descubrir que, en vez de mantener la separación que había prescrito P, algunos habían tomado esposas extranjeras. El día de Año Nuevo, Esdras llevó la Torah a la plaza delante de la Puerta del Agua, y la leyó en voz alta, «aclarando e interpretando el sentido, para que comprendieran la lectura», mientras los levitas, sacerdotes de rango inferior, circulaban entre la multitud complementando su comentario.[88] No podemos estar seguros sobre el texto, pero sea el que fuere, hizo brotar las lágrimas de la multitud. Por supuesto, nunca lo habían oído antes y estaban consternados por aquellas exigencias desconocidas. Leída «clara», por decirlo así, la Es-

critura podía resultar amedrantadora y alarmante. «¡No estéis tristes!», insistía Esdras. Era el mes de Sukkoth y la ley ordenaba a los israelitas pasar estas semanas en «puestos» (*sukkoth*) especiales en memoria de los cuarenta años que sus antepasados pasaron en el desierto del Sinaí. Una vez más, eran instrucciones nuevas: los rituales del primer Templo habían celebrado el Sukkoth de manera muy distinta. En seguida, la gente corrió a las colinas a coger ramas de olivo, mirto, pino y palmera, y las cabañas se extendieron con rapidez por toda la ciudad. Había una atmósfera festiva cuando el pueblo se reunía todas las noches para escuchar la exposición de Esdras.

Pero, más tarde, celebró una asamblea más sombría en la plaza, delante del nuevo templo, durante la cual, la gente se estremeció cuando, mientras las lluvias torrenciales del invierno inundaban la ciudad, los hombres escucharon a Esdras ordenarles que renunciaran a sus esposas extranjeras.[89] Los miembros de Israel se limitaban ahora a la Golah y a aquellos que se sometían a la Torah, la ley oficial del país. Esdras habían interpretado las Escrituras de una manera exclusiva, subrayando el deber de separación, pero descuidando la exigencia igualmente estricta de P de que los israelitas trataran a los extranjeros con «amor» y respeto. La Biblia incluye muchos textos contradictorios, por eso nuestra lectura es siempre selectiva. Trágicamente, sin embargo, la lectura selectiva de la Escritura para imponer un punto de vista particular o marginar otros iba a ser una tentación constante para los monoteístas.

Pero Esdras también expuso con claridad que la Torah necesitaba interpretación. Ésta es la primera vez que oímos hablar de estos textos diversos tratados como Escritura con fuerza vinculante. La lectura de Esdras en la Puerta del Agua marcaba el principio del judaísmo clásico, una religión que no se centra sólo en la recepción y conservación de la revelación, sino en su reinterpretación constante.[90] Cuando hubo expuesto el texto, Esdras no se limitó a recitar la Torah entregada a Moisés en el pasado remoto, sino que creó algo nuevo e inesperado. Los escritores bíblicos habían actuado de la misma manera, haciendo revisiones radicales a los textos y tradiciones que habían heredado. En el judaísmo clásico, la revelación nunca sería algo que hubiera sucedido de una vez para siempre, sino un proceso en curso que nunca podía terminar, porque siempre había algo nuevo que descubrir. Si se leía simplemente como cualquier otro texto, la Torah podía ser inquietante. Debía ser escuchada en el contexto de los rituales, como los de Sukkoth, que la separaban de la vida ordinaria y ponían al auditorio en un estado mental diferente. Y cualquier

lectura de la Torah debía ir acompañada de un comentario que era tan importante como el propio texto. Los judíos habían descubierto que el discurso religioso era esencialmente interpretativo. Esdras no se había tragado crédulamente el texto, sino que había «puesto su corazón a investigarlo (*li-drosh*)». La exégesis judía se llamaría *midrash*, que deriva del verbo *darash*, «buscar», «investigar», «ir en persecución de» algo aún no descubierto. El *midrash* se convertiría en un ritual nuevo, evocador de lo divino, y siempre mantenía connotaciones de dedicación, implicación emocional e investigación expectante.[91]

Capítulo 3

La razón

Aproximadamente hacia la misma época en que P escribía su relato de la creación, un puñado de filósofos en la próspera colonia griega de Mileto, en la costa jónica de Asia Menor, había comenzado a pensar el cosmos de una manera enteramente diferente.[1] Lo que estaban intentando era tan nuevo que no tenían nombre para ello, pero fueron conocidos como *phusikoi*, «naturalistas», porque su pensamiento se basaba totalmente en el mundo material. Los milesios eran comerciantes; sus intereses —la navegación, la medición de la Tierra, la astronomía, el cálculo matemático y la geografía— eran pragmáticos y se orientaban a su comercio, pero su riqueza les había proporcionado tiempo libre para la especulación y llegaron a una conclusión sorprendente. A pesar del flujo y del cambio que eran evidentes en todas las partes del universo, estaban convencidos de que había un orden subyacente y que el cosmos estaba gobernado por leyes inteligibles. Pensaban que había una explicación para todo y que una investigación racional estricta les permitiría descubrirla. Estos naturalistas jónicos habían dado comienzo a la tradición científica occidental.

No tenían muchos partidarios, puesto que muy pocas personas podían seguir sus ideas; sólo han sobrevivido algunos fragmentos de sus escritos, pero parece que, desde el principio, los *phusikoi* llevaron su mente hasta los límites del conocimiento humano, investigando el mundo natural más profundamente de lo que parecía posible en aquella época. ¿Por qué el mundo era como era? Creían que podían encontrar una res-

puesta examinando el *arché*, el «principio» del cosmos. Si conseguían descubrir la materia prima que había existido antes de que el universo, tal como lo conocemos, hubiese aparecido, comprenderían la sustancia del cosmos, y de ahí se seguiría, pensaban, todo lo demás.

No eran hostiles a la religión; en efecto, no había nada en la religión griega que fuera incompatible con este tipo de investigación. Como pueblo ario, los griegos aceptaban la idea de un orden cósmico que todo lo envuelve y al que todos los seres estaban sometidos. No había doctrinas ortodoxas de la creación, y los dioses del monte Olimpo no eran poderes omnipotentes ni cósmicos. Diferían de los dioses de la mayoría de los otros panteones solamente en que eran concebidos de manera más antropomórfica. En sus poemas épicos del siglo VIII, Homero había fijado la personalidad de los dioses para siempre, y sus disputas interminables simbolizaban la tensa relación de las fuerzas sagradas que los griegos sentían a su alrededor. Cuando contemplaban la compleja familia olímpica, los griegos podían vislumbrar una unidad que reunía sus conflictivas contradicciones.[2] Los dioses podían entrometerse irresponsablemente en los asuntos humanos, pero su semejanza con los hombres y las mujeres mortales enfatizaba su compatibilidad con el género humano. Los griegos sentían la presencia de una deidad en cualquier logro humano excepcional.[3] Cuando un guerrero estaba poseído por la furia de la batalla, sabía que Ares estaba presente; cuando su mundo era transfigurado por la realidad abrumadora del amor erótico, llamaba a esta emoción «Afrodita». Hefesto se revelaba en la obra de un artista, y Atenea en todos y cada uno de los logros culturales.

Pero los milesios, que habían conocido la cultura oriental durante sus misiones comerciales, pudieron haber considerado el *mythos* griego tradicional de una forma más desapasionada de lo que era posible en tierra firme. Querían mostrar que los truenos y el relámpago no eran caprichos arbitrarios de Zeus, sino expresiones de leyes físicas fundamentales. Los *phusikoi* estaban empezando a pensar de modo diferente a como lo hacían otros pueblos. Su talento para elaborar las cosas de manera independiente y lógica pudo haber sido alentada por la organización política de la *polis*, la ciudad estado, en la que todo ciudadano tenía que participar en las deliberaciones de la Asamblea. La *polis* estaba gobernada por leyes impersonales, uniformes; los griegos estaban aprendiendo a buscar principios generales, abstractos, en vez de soluciones inmediatas a corto plazo. Su democracia pudo haber inspirado también a los naturalitas para desarrollar una cosmología más igualitaria, de modo que

veían los elementos físicos del universo evolucionando según principios naturales inherentes, independientemente de un creador monárquico. Pero no debemos exagerar su igualitarismo. Los aristócratas griegos llevaban una vida sumamente privilegiada. La persecución occidental de la verdad científica desinteresada estaba enraizada en una manera de vivir que dependía de la institución de la esclavitud y la subyugación de las mujeres. Desde el principio, la ciencia, como la religión, tuvo sus ambigüedades y sus sombras.[4]

Al tiempo que trataba de emanciparse de la visión del mundo más antigua, el nuevo naturalismo también estaba afectado por las ideas tradicionales. Tales (en activo *ca.* 580), el más antiguo de los *phusikoi*, pudo haber estado influido por el *mythos* del Mar primordial cuando afirmaba que el agua era el ingrediente original del universo. La única frase de su obra que ha sobrevivido es: «Todo es agua y el mundo está lleno de dioses». Pero, a diferencia de los poetas y creadores de mitos, Tales se sentía obligado a descubrir la razón de *por qué* el agua había sido la materia primordial. El agua era indispensable para la vida; podía cambiar de forma, convertirse en hielo o en vapor, y tenía, pues, la capacidad de transformarse en algo diferente. Pero el naturalismo científico de Tales no le llevó a desechar la religión; todavía veía el mundo «lleno de dioses». En un tono similar, Anaxímenes (*ca.* 560-496) creía que el *arché* era el aire, que era incluso más fundamental para la vida que el agua, y de sustancia puramente etérea se había transmutado en materia, coagulándose progresivamente en viento, nubes, agua, tierra y roca.

Anaximandro (610-556) asumió otra perspectiva. Creía que el naturalista debe ir más allá de los datos de los sentidos y buscar un *arché* que sea enteramente diferente de todo lo que los seres humanos conocemos. El cosmos debió de emerger de una entidad mayor que contenía todos los seres posteriores en embrión. Lo llamó el *ápeiron*, lo «indefinido», porque no tenía cualidades propias y era, por lo tanto, indefinible. Era infinito, divino (pero no un mero «dios») y la fuente de toda forma de vida. Por medio de un proceso que Anaximandro fue incapaz de explicar satisfactoriamente, los seres individuales se habían «separado» del *ápeiron*. Una semilla se había separado y se había desarrollado como una masa fría, húmeda, que se convirtió en la Tierra. Luego, como un árbol que se despoja de su corteza, el *ápeiron* se había despojado de anillos de fuego, aureolado cada uno de ellos por una espesa neblina que había rodeado la Tierra. Sin prueba empírica, esto era poco más que fantasía, pero Anaximandro comprendió que el científico sólo podía arrojar luz

sobre lo desconocido si dejaba de lado los modos convencionales de pensamiento.

Cuando Mileto fue conquistada por los persas a finales del siglo VI, la capital científica se trasladó a Elea, colonia griega en el sur de Italia. Allí, Parménides desarrolló un escepticismo radical. ¿Cómo podemos saber si la manera en que analizamos el cosmos guarda alguna relación con la realidad misma?[5] ¿Son las leyes y fenómenos que creemos observar reales y objetivos o solamente explican los pocos aspectos del mundo que somos capaces de ver? Parménides se convenció de que, para alcanzar la verdad, la razón humana debía elevarse por encima del sentido común y la opinión no verificada. La idea de cambio, por ejemplo, era una pura convención. Los milesios se habían equivocado al imaginar que el mundo se había desarrollado gradualmente. La realidad consistía en un solo ser unificado, completo y eterno. Podría *parecer* que las criaturas nacían y desaparecían, pero la realidad verdadera no estaba afectada por el tiempo. Una persona racional no debía hablar de cosas que no existían, por eso nunca deberíamos decir que algo ha nacido, pues eso implicaba que había habido un tiempo en que no existía; por la misma razón, no debíamos decir que algo había muerto o se había movido o cambiado. Pero ¿cómo se podía funcionar en un mundo así? ¿Qué debíamos pensar de los cambios físicos que percibimos en nuestro cuerpo? ¿Cómo se podría decir algo sin mencionar el pasado o el futuro? Uno de los discípulos de Parménides era comandante de marina: ¿cómo podía guiar un barco si se suponía que no se movía?

Los contemporáneos de Parménides se quejaban de que no les había dejado nada en que pensar. Leucipo (en actividad *ca.* 400) y su discípulo Demócrito (466-370) trataron de suavizar este austero racionalismo.[6] Estaban de acuerdo en que el mundo constaba de una sustancia unitaria, inmutable, pero argumentaban que no era un ser simple, como pensaba Parménides. Por el contrario, asumía la forma de un número infinito de partículas invisibles e «indivisibles» (*atomos*) que estaban en movimiento incesante en el vacío ilimitado del espacio. No existía ningún Dios creador supervisando nada: cada átomo se movía al azar, impulsado mecánicamente, y su dirección venía dictada por el puro azar. De manera periódica, los átomos colisionaban, se mantenían unidos y formaban los fenómenos físicos —hombres, mujeres, plantas, animales, rocas y árboles— que vemos a nuestro alrededor. Pero éstos eran tan sólo conglomerados temporales; finalmente, estos objetos se desintegrarían y los átomos de los que estaban compuestos volverían a

arremolinarse en el vacío hasta que se volvieran a unir para formar otro objeto.

Aunque los naturalistas no pudieran probar sus teorías, algunas de sus intuiciones fueron sorprendentes. Al intentar descubrir un simple primer principio como explicación para el cosmos, Tales y Anaxímenes ya habían empezado a pensar como científicos. Parménides comprendió que la Luna refleja la luz del Sol; el atomismo de Demócrito sería resucitado con importantes consecuencias durante la revolución científica del siglo XVII. Pero algunos de sus contemporáneos tenían dudas acerca de la nueva filosofía, temiendo que, al buscar conocer los misterios del cosmos, los *phusikoi* fueran peligrosamente culpables de *hubris*. Eran como el titán Prometeo, que había robado el fuego de los dioses y se lo había dado a los hombres para que pudieran desarrollar la tecnología. Pero Zeus había tomado represalias, por mediación de Hefesto, el artesano divino, que había forjado a la primera mujer, Pandora, hermosa pero mala, que sería la fuente de la tristeza del mundo.

El matemático Pitágoras (570-500), sin embargo, orientó la ciencia en una dirección diferente.[7] Había nacido y se había educado en la isla de Samos, frente a la costa jónica, donde se hizo famoso por su ascetismo y penetración mística, y había estudiado en Mesopotamia y Egipto antes de instalarse en el sur de Italia. Allí estableció una comunidad religiosa, dedicada al culto de Apolo y las Musas, donde el estudio de las matemáticas, la astronomía, la geometría y la música no eran meramente herramientas para la exploración del mundo físico, sino también ejercicios espirituales. Aparte de su célebre teorema del triángulo rectángulo, poco sabemos de Pitágoras —más tarde, los pitagóricos tendieron a atribuir sus propios descubrimientos al Maestro—, pero pudo haber sido él quien acuñó el término *philosophia*, «amor a la sabiduría». La filosofía no era una disciplina fríamente racional, sino una búsqueda espiritual ardiente que transformaría al buscador. Éste era el tipo de filosofía que se desarrollaría en Atenas durante el siglo IV; el racionalismo de la Grecia clásica no consistía en la especulación abstracta por sí misma. Estaba más bien arraigada en la búsqueda de la trascendencia y en un estilo de vida entregado y práctico.

La visión de Pitágoras estaba en parte moldeada por los cambios religiosos que tuvieron lugar en Grecia durante el siglo VI. Los griegos tenían una visión del mundo exclusivamente trágica. Sus rituales estaban concebidos para enseñar a los participantes a aceptar el dolor de la vida haciendo que se enfrentaran abiertamente a lo indecible. Todos los años,

en el festival de las Tesmoforias, por ejemplo, representaban la historia de Deméter, diosa del grano que proporcionó la base económica de la civilización.[8] Había dado a Zeus una hermosa hija llamada Perséfone. Aunque Zeus sabía que Deméter nunca estaría de acuerdo con ese matrimonio, había prometido la muchacha a su hermano Hades, señor del mundo inferior, y le ayudó a raptarla. Consternada y furiosa, Deméter dejó el Olimpo y retiró todos sus beneficios a la humanidad. Sin grano, los seres humanos empezaron a pasar hambre, así que los olímpicos dispusieron el regreso de Perséfone a condición de que cada año pasara cuatro meses con su esposo. Cuando Perséfone se reunía con su madre, la Tierra se llenaba de flores, pero cuando regresaba al Hades, durante el invierno, parecía morir en simpatía con ella. Las Tesmoforias obligaban a los griegos a imaginar lo que podría haber sucedido si los favores de Deméter se hubieran retirado de manera permanente. Las mujeres casadas dejaban a sus maridos y, como la diosa, desaparecían de la *polis*. Juntas ayunaban, dormían en el suelo como habían hecho las gentes en los tiempos primitivos, y maldecían ritualmente al sexo masculino. El festival obligaba a los griegos a contemplar la destrucción de la civilización, que dependía de la institución del matrimonio, y apreciaban el antagonismo real que existía entre los sexos. También meditaban sobre la catástrofe que sobrevendría si los cultivos dejaran de crecer. Al final del festival, las mujeres iban a sus casas y la vida volvía a la normalidad, pero todo el mundo era consciente de que la alternativa era una pavorosa posibilidad que estaba ahí.

Pero cuando en la *polis* se desarrolló el concepto de individuo, los griegos desearon una espiritualidad más personal junto al culto público, y desarrollaron el culto de los Misterios. La palabra «misterio» precisa ser aclarada. El *musterion* no era ni un vago abandono de la racionalidad ni un revolcarse de forma inmoderada en un galimatías. En realidad, los Misterios tendrían un efecto profundo en el nuevo racionalismo filosófico. *Musterion* significaba «iniciación»; no era algo que se pensaba (¡o se dejaba de pensar!), sino algo que se hacía.[9] Los Misterios que se desarrollaron durante el siglo VI eran psicodramas cuidadosamente elaborados en los que los *mystai* («iniciados») tenían una experiencia abrumadora de lo sagrado que, en muchos casos, transformaba enteramente su percepción de la vida y de la muerte.

El más célebre de los Misterios se celebraba anualmente en Eleusis, a unos treinta kilómetros al oeste de Atenas. Cuando Deméter salió enfurecida del monte Olimpo tras el rapto de su hija Perséfone, vagó por

toda la Tierra, disfrazada de anciana, buscando a su hija. Metaneira, reina de Eleusis, la había acogido en el hogar real como nodriza de su hijo Demofonte, y como pago por su amabilidad Deméter decidió hacer divino al niño consumiendo cada noche sus partes mortales en el fuego. Una noche, sin embargo, fue sorprendida por Metaneira, comprensiblemente horrorizada al ver a su pequeño hijo entre las llamas. Revelándose en toda su gloria, Deméter dejó el palacio encolerizada, pero más tarde volvió para enseñar a los eleusinos a cultivar el grano e instruirles en sus ritos secretos. Probablemente existía en Eleusis algún tipo de festival desde la era neolítica. Pero en el siglo VI se construyó una enorme sala nueva para el culto, y durante más de mil años los Misterios eleusinos seguirían siendo parte integral de la vida religiosa de Atenas.[10]

Cada otoño, una nueva serie de *mystai* se aprestaba de forma voluntaria a la iniciación. Lo que sucedía dentro del salón de culto se mantenía en secreto, porque un mero recital de acontecimientos parecería una cosa trivial a alguien ajeno, pero el secreto implica que sólo tengamos atisbos parciales de lo que sucedía. Parece, sin embargo, que los *mystai* reactulizaban la estancia de Deméter en Eleusis. Como cualquier iniciación, estos rituales eran aterradores. Los *mystai* entendían que los ritos y el mito de Eleusis eran simbólicos: si se les hubiera preguntado si había pruebas históricas suficientes de la visita de Deméter, la pregunta les habría parecido un tanto fuera de lugar. *Mythos* era *theologia* («hablar acerca de un dios»), y, como cualquier discurso religioso, sólo tenía sentido en el contexto de los ejercicios disciplinados que los convertían en algo vivo.[11] El hecho de que el mito no se pudiera interpretar de forma literal lo hacía más eficaz. «Lo que se conjetura (pero no se expresa abiertamente) es más aterrador», explicaba el escritor helenístico Demetrio. «Lo que es claro y manifiesto se desprecia con facilidad, como los hombres desnudos. Por lo tanto, también los misterios se expresan por medio de la alegoría, para producir consternación y temor, igual que se ejecutan en la oscuridad de la noche.»[12] Los ritos permitían a los *mystai* participar en el sufrimiento de Deméter. Su culto mostraba que no había vida sin muerte. Las semillas tenían que ser enterradas en las profundidades de la tierra antes de que pudieran producir el alimento vivificante; por eso Deméter, diosa del grano, era también señora del mundo inferior. El misterio obligaría a los iniciados a afrontar su propia mortalidad, a experimentar el terror de la muerte, y a aprender a aceptarla como parte integrante de la vida.

Pero era un proceso duro, agotador. Empezaba en Atenas, donde los *mystai* ayunaban durante dos días enteros, sacrificaban un cerdito en ho-

nor de Perséfone, y se ponían en camino, en enorme tropel, en la larga y calurosa marcha a Eleusis. Por entonces eran débiles y aprensivos. Los *epoptai*, que habían sido iniciados el año anterior, caminaban con ellos, insultando y amenazando a los *mystai*, mientras pedían hipnóticamente a Dionisos, dios de la transformación, que condujera a la multitud en una excitación febril. Cuando los *mystai* llegaban a Eleusis, confusos, eufóricos, exhaustos y asustados, era de noche, y eran conducidos bruscamente como un rebaño de un lado para otro por las calles, a la luz de las antorchas parpadeantes hasta que, completamente desorientados, se hundían por fin en la oscuridad de la sala de iniciación. A partir de este momento, tenemos sólo breves atisbos inconexos de los ritos. Se sacrificaban animales; había un acontecimiento impactante —puede que un niño fuera empujado, como el pequeño Demofonte, al fuego, para ser indultado sólo en la hora undécima— y una «revelación». Se sacaba algo —tal vez una gavilla— de un cesto tapado. Pero el misterio acababa con alegría, con cuadros que representaban el regreso de Perséfone del mundo de los muertos y su reunión con su madre.

No se impartía ninguna doctrina secreta en la que los *mystai* tuvieran que «creer». La «revelación» tenía sentido sólo como culminación de la intensa experiencia ritual. En un resumen soberbio del proceso religioso, Aristóteles explicaría con claridad que los *mystai* no iban a Eleusis a aprender (*mathein*) nada, sino a tener una experiencia (*pathein*) y un cambio radical de conciencia (*diatethenai*).[13] Los ritos parecen haber dejado una impresión poderosa. Ningún *mystes* podía no sentirse aturdido por una ceremonia tan «abrumadora en su belleza y en sus dimensiones», escribió el retórico griego Dión de Prusa (50-117 e. c.); contemplaría «muchas visiones místicas y oiría muchos sonidos de ese tipo, con la oscuridad y la luz sucediéndose en cambios súbitos a la vez que ocurrían innumerables cosas»; era imposible que «no experimentara nada en su alma, y que no llegara a suponer que hay una idea o plan más sabio en todo lo que ocurre».[14] El historiador Plutarco (*ca.* 46-120 e. c.) pensaba que la iniciación era un anticipo de la muerte. Empezaba con la disolución de los procesos mentales, desorientación, sendas aterradoras que parecían no llevar a ninguna parte, y, justo antes del final, «pánico, escalofrío, sudor y asombro». Pero, por fin, una «luz maravillosa [...] praderas y regiones de pureza aparecen allí para recibirte, con música, danzas, solemnes palabras sagradas y visiones santas».[15]

El drama, cuidadosamente elaborado, introducía a los *mystai* en una dimensión de la vida completamente nueva y los ponía en contacto con

un nivel inconsciente y más profundo de la psique, de modo que muchos sentían después de una manera enteramente diferente. «Salí de la sala del misterio —recordaba uno— sintiéndome un extraño para mí mismo.»[16] Descubrían que ya no temían a la muerte: habían alcanzado un *ekstasis*, una «salida» de su yo prosaico y, durante un breve tiempo, sentían algo parecido a la beatitud de los dioses. Pero no todo el mundo era experto en estos juegos rituales. El filósofo ateniense Proclo (*ca.* 412-485 e. c.) explicaba que algunos *mystai* se sentían «abrumados por el pánico» durante la parte más oscura del rito y permanecían atrapados en su miedo; no estaban lo bastante cualificados para este juego ritual de fantasías. Pero otros alcanzaban una *sympatheia*, una afinidad que les hacía uno con el ritual, de modo que se perdían en él «de una manera que es ininteligible para nosotros y divina». Su *ekstasis* era una *kenosis*, un olvido de sí que les permitía «asimilarse a los símbolos santos, abandonar su identidad propia, volverse uno con los dioses, y experimentar la posesión divina».[17]

Sin embargo, durante el siglo V a. e. c., algunos griegos empezaron a ser críticos con la mitología antigua. ¿Cómo alguien podía imaginar que los dioses «nacen y visten y hablan y tienen forma semejante a la nuestra»?, preguntaba el poeta jónico Jenófanes (560-480 a. e. c.), o ¿cómo pueden ser culpables de robo, adulterio y engaño?[18] Para ser verdaderamente divino, un dios debía trascender esas cualidades humanas y estar más allá del tiempo y el cambio.[19] El naturalista Anaxágoras de Esmirna (508-435) insistía en que la luna y las estrellas eran tan sólo rocas enormes; no eran los dioses, sino la Mente (*nous*), compuesta de materia sagrada, lo que controlaba el universo. Protágoras de Abdera causó sensación cuando llegó a Atenas en 430 y pronunció una conferencia en casa del dramaturgo Eurípides (480-406). Ningún dios podía imponer su voluntad a los seres humanos, y, en cuanto a los olímpicos, ¿quién podía decir si existían o no? «Hay muchos obstáculos a ese conocimiento, incluida la oscuridad del asunto y la brevedad de la vida humana.»[20] Simplemente, no había ninguna evidencia para pronunciarse de manera definitiva sobre la existencia de lo divino, ni en un sentido ni en otro.

Atenas era todavía una ciudad muy religiosa y Protágoras y Anaxágoras fueron expulsados de la *polis*. Pero la gente buscaba una forma más profunda de teísmo. Para el autor trágico Esquilo (525-456) el dolor ineluctable de la vida humana era el camino a la sabiduría. Zeus

—«quienquiera que pueda ser»— había «enseñado a los hombres a pensar» y a reflexionar sobre el dolor de la experiencia humana. Estaba, por lo tanto, decretado

> que debemos sufrir, en verdad.
> No podemos dormir, y del corazón gotea,
> de nuevo, el dolor del dolor recordado,
> y, aunque nos resistamos, con él llega también la madurez.
> De los dioses entronizados en el augusto puente de mando
> nos llega el amor que nos imponen con violencia.[21]

Eurípides quería un dios más trascendente: «Oh tú, que sostienes a la Tierra y a mí por ella sostenida —reza la reina Hécuba en *Las troyanas*—, quienquiera que seas, poder más allá de nuestro conocimiento, Zeus, severa ley de naturaleza o inteligencia en el hombre; a ti dirijo mis súplicas; pues diriges en justicia los afanes de los mortales, moviéndote con paso sigiloso».[22] Eurípides parece haber concluido que «el *nous* de cada uno de nosotros es un dios».[23] Los filósofos de Atenas estaban a punto de llegar a la misma conclusión.

En la década de 420, durante la fase más sombría de la guerra del Peloponeso, un nuevo filósofo se rodeó de un ferviente círculo de discípulos en Atenas. Hijo de un cantero y una partera, hombre poco atractivo, de labios prominentes, nariz chata y respingona y barrigón, Sócrates (*ca.* 469-399) hechizó a un grupo de jóvenes de algunas de las familias más nobles de la ciudad. Pero él hablaba a todo el mundo, fuera rico o pobre. En efecto, tenía necesidad de la conversación para cumplir su misión. Sócrates estaba empeñado, sobre todo, en desmontar las ideas recibidas y explorar el significado verdadero de la virtud. Pero hizo las preguntas correctas en un momento equivocado. Durante esta crisis, la gente quería certezas más que una crítica severa, y en 399 Sócrates fue condenado a muerte por corromper a los jóvenes, negarse a honrar a los dioses de la *polis* e introducir nuevas deidades. Rechazó las acusaciones, insistiendo en que no era ateo como Anaxágoras. ¿Cómo enseñar sobre la bondad podía entenderse como un acto de corrupción? Pudo haber escapado, y probablemente se esperaba que lo hiciera. Pero aunque la sentencia era injusta, prefirió obedecer las leyes de su amada Atenas hasta el final: moriría como testigo (*martys*) de la mentira en ese momento en auge.

Sócrates no puso ninguna de sus enseñanzas por escrito, así que tenemos que confiar en los diálogos compuestos por su discípulo Platón (*ca.* 427-347), que afirmaba haber recogido estas conversaciones. El propio Sócrates tenía una pobre opinión del discurso escrito. La gente que leía mucho suponía que sabía mucho, pero puesto que no habían inscrito en su mente lo que habían leído, no sabían nada.[24] Las palabras escritas eran como las figuras de un cuadro. Parecían vivas, pero si se les hacía una pregunta permanecían «en solemne silencio». Sin el intercambio vivo del encuentro humano, el conocimiento impartido por un texto escrito tendía a hacerse estático: «Continúa significando exactamente lo mismo para siempre».[25] Sócrates no aprobaba las opiniones fijas, mantenidas de manera exaltada. Cuando la *philosophia* se escribía, era fácilmente malinterpretada, porque el autor no había podido adaptar su discurso a las necesidades de cada grupo en particular. Pero el diálogo vivo podía transformar a la persona que participara en él, haciéndole «tan feliz como cualquier ser humano pueda serlo».[26]

Es difícil para nosotros apreciar hoy el poder atribuido a la palabra hablada en el mundo premoderno. En sus conversaciones, Sócrates no buscaba la mera información, sino la formación de la mente de sus interlocutores, produciendo en ellos un cambio psicológico profundo. La sabiduría tenía más que ver con la intuición que con la acumulación de información. Hasta el día de su muerte, insistió siempre en que no tenía ningún interés en enseñar nada a nadie, porque él no sabía nada. Al final de su vida, recordó una ocasión en la que fue atacado por uno de los principales políticos de Atenas y se dijo: «Soy más sabio que este hombre; es probable que ninguno de los dos sepa algo que valga la pena, pero él piensa que sabe algo cuando no lo sabe, mientras que yo, que no sé, no pienso que sé; por eso, probablemente, soy más sabio que él, en la pequeña medida en que no pienso que sé lo que no sé».[27] En vez de ser agresivo y dogmático en sus ideas, Sócrates era profunda y decididamente agnóstico y trataba de mostrar a aquellos que se le acercaban lo poco que en realidad sabían.

Ésta era una de las razones por las que no estaba de acuerdo con los *phusikoi*. En un diálogo que Platón sitúa en la prisión donde Sócrates habría pasado sus últimos días, hace que el filósofo explique que, cuando era joven, había sido «sumamente entusiasta» de la ciencia natural. Pensaba que sería espléndido conocer las causas de todo: «Por qué llega a ser, por qué perece, y por qué existe».[28] Descubrió, sin embargo, que los naturalistas no estaban interesados en estos asuntos, sino que se concen-

traban únicamente en la explicación material de los fenómenos. Se sintió feliz al conocer las teorías de Anaxágoras sobre la mente cósmica, pero, para su decepción, descubrió que «aquel hombre [Anaxágoras] no hacía ningún uso de la mente, ni le daba ninguna responsabilidad en la gestión de las cosas, sino que mencionaba como causas el aire, el éter, el agua y muchas otras entidades extrañas». Esta concentración en lo físico dejaba fuera demasiadas cosas. Sería como decir que la razón de que él estuviera sentado en la cárcel era que «mi cuerpo consta de huesos y tendones», y que la «relajación de los tendones me permite doblar los miembros, y ésa es la causa de que esté aquí sentado con los miembros doblados».[29] Pero ¿por qué sus huesos y sus tendones no estaban a salvo en Megara o Boecia, «llevados allí por mi creencia en cuanto a lo que era mejor, sino porque había considerado más correcto y honorable soportar cualquier castigo que la ciudad ordenara en vez de escapar o huir»?[30] Por supuesto, la ciencia debía continuar, pero Sócrates sentía que los *phusikoi* no planteaban las preguntas realmente importantes. Si se estaba interesado en la moral o el sentido, había que mirar hacia otra parte.

Como los *mystai* en Eleusis, quienes iban a conversar con él no iban a aprender, sino a vivir una experiencia y un cambio radical de conciencia. El diálogo socrático era un ejercicio espiritual. El historiador y filósofo francés Pierre Hadot ha mostrado que, a diferencia de la filosofía moderna, que tiende a ser puramente teórica, el racionalismo ateniense derivaba sus ideas de ejercicios prácticos y de una vida disciplinada.[31] Los escritos conceptuales de filósofos como Platón o Aristóteles eran ayudas para la enseñanza o servían meramente como guía preliminar para aquellos que buscaban una forma nueva de vida. A diferencia de los *phusikoi*, Sócrates estaba interesado sobre todo en la bondad, que, como Confucio, se negaba a definir. En lugar de analizar el concepto de virtud, lo que él quería era vivir una vida virtuosa. Cuando, por ejemplo, se le pidió una definición de la justicia, Sócrates respondió: «En lugar de hablar de ella, hago que se comprenda en mis actos».[32] Sólo cuando una persona decidía comportarse de manera justa podía formarse la idea de una existencia completamente justa.

Para Sócrates y los que vinieron tras él, el filósofo era por encima de todo un «amante de la sabiduría». Anhelaba la sabiduría precisamente porque comprendía que le faltaba. Como ha explicado Paul Friedlander, existía «una tensión entre la *ignorancia*, es decir, la imposibilidad de expresar finalmente en palabras "lo que es la justicia", y la experiencia directa de lo desconocido, la existencia del hombre justo, a quien la jus-

ticia eleva al nivel de lo divino».[33] En cuanto a lo que podemos decir a partir de los diálogos de Platón, Sócrates parece haberse acercado a una noción trascendente de la virtud absoluta que nunca podría ser adecuadamente concebida o expresada, pero que podía intuirse mediante disciplinas espirituales tales como la meditación. Sócrates era célebre por su formidable capacidad de concentración: «De vez en cuando, se va —señalaba un amigo— y permanece inmóvil, dondequiera que esté».[34] Alcibíades, el famoso político ateniense, recordaba que, durante una campaña militar, Sócrates había empezado a pensar en un problema, no podía resolverlo y, ante el asombro de sus compañeros militares, «permaneció allí, pegado al sitio en que estaba» todo el día y toda la noche, dejando el lugar sólo al amanecer, «cuando salió el sol y había hecho sus oraciones al nuevo día».[35] Los diálogos de Platón eran un modelo del tipo de meditación que Sócrates y sus seguidores practicaban; no era como el yoga, sino que adoptaba la forma de una conversación con uno mismo —en soledad o con otros— que empujaba el pensamiento hacia el límite.

Pero este tipo de diálogo interno sólo era posible si el yo con el que se conversaba era el auténtico. La misión de Sócrates era despertar el auténtico conocimiento de sí en las personas que iban a hablar con él. Había inventado lo que se conoce como dialéctica, una disciplina rigurosa concebida para exponer las creencias falsas y sacar la verdad a la luz. Por consiguiente, una conversación con Sócrates podía ser inquietante. Aunque alguien empezara a hablarle de algo muy diferente, explicaba su amigo Niceas, finalmente él le obligaba a «responder a preguntas sobre sí mismo referentes a su estilo de vida actual y la vida que había llevado hasta entonces. Y [...] Sócrates no le dejaba marchar antes de que examinara completamente hasta el último detalle».[36] Sólo hablaba de temas con los que sus compañeros de conversación se sintieran cómodos. Por ejemplo, Laques, como general del ejército, pensaba que comprendía la naturaleza del valor y estaba convencido de que era una cualidad noble. Sin embargo, señaló Sócrates, amontonando implacablemente un ejemplo tras otro, que un acto de valentía podía parecer estúpido y temerario. Cuando Niceas afirmó que, por el contrario, el valor requería inteligencia para apreciar el miedo, Sócrates respondió que, en realidad, todas las cosas terribles que tememos están en el futuro y nos son desconocidas, así que no podemos separar el conocimiento del mal futuro de nuestra experiencia presente y pasada. ¿Cómo podríamos separar el valor de las demás virtudes, cuando una persona verdaderamente valiente debe ser

también templada, justa, sabia y buena? Una sola virtud, como el valor, debe ser en realidad idéntica a las demás. Hacia el final de la conversación, estos tres veteranos de la guerra del Peloponeso, todos los cuales habían soportado el trauma de la batalla y debían haber sido expertos en el tema, descubrieron que no tenían la menor idea de lo que era el valor. Se sentían profundamente perplejos y más bien estúpidos, como si fueran niños ignorantes que debían volver a la escuela.

La dialéctica de Sócrates era una versión racional del Brahmodya indio, que había llevado a los participantes a una apreciación directa de la alteridad trascendente que está más allá del alcance de las palabras. Sin embargo, por atentamente que él y sus compañeros razonaran, algo se les escapaba siempre, por eso el diálogo socrático llevaba a cada uno a la comprensión impactante de la profundidad de su ignorancia. En vez de alcanzar la certeza intelectual, su *logos* riguroso había puesto al descubierto una trascendencia que parecía parte ineludible de la experiencia humana. Pero Sócrates no veía este desconocimiento como un hándicap. Cada cual *debía* poner en cuestión sus prejuicios más fundamentales o llevaría una vida convencional, superficial. Como explicó al tribunal que le condenó a muerte: «El mayor bien para el hombre es hablar de la virtud todos los días y de aquellas otras cosas de las que me oís conversar y examinar en mí y en otros, pues una vida sin examen no es digna de ser vivida».[37]

Sócrates fue un llamamiento viviente al deber fundamental del autoexamen estricto. Se describía a sí mismo como un tábano, picando perpetuamente en la conciencia de los demás, obligándoles a despertar, a que cuestionaran cada una de sus opiniones y se ocuparan de su progreso espiritual.[38] Lo importante no era la solución a un problema, sino el camino que la persona seguía en su búsqueda. Filosofar no era apalear al adversario para que aceptara tu punto de vista, sino combatir con uno mismo. Al final de su perturbadora conversación con Sócrates, Laques tuvo una «conversión» (*metanoia*), literalmente, un «darse la vuelta».[39] Esto no significaba que hubiera aceptado una verdad doctrinal nueva; al contrario, había descubierto que, como el propio Sócrates, no sabía nada en absoluto. Sócrates le había hecho comprender que el sistema de valores por el que había vivido carecía de fundamento; como resultado, para avanzar de manera auténtica, su nuevo yo debía basarse en la duda (*aporia*) y no en la certeza. El tipo de sabiduría que Sócrates ofrecía no se lograba adquiriendo conocimientos, sino aprendiendo a *ser* de una manera diferente.

En nuestra sociedad, la discusión racional es con frecuencia agresiva, puesto que los participantes no luchan habitualmente consigo mismos, sino que hacen todo lo que pueden para demostrar la invalidez del punto de vista de sus adversarios. Éste era el tipo de debate que se producía en las asambleas atenienses, pero a Sócrates no le gustaba.[40] Por eso dijo al ambicioso y joven aristócrata Menón, que si fuera uno de los «polemistas más listos y combativos» por aquel entonces de moda, simplemente expondría sus argumentos y le retaría a refutarlos. Pero esto no era apropiado en una conversación entre personas que «son amigos, como tú y yo lo somos, y *queremos* analizar conjuntamente». En el diálogo verdadero, los interlocutores «deben responder de la manera más amable y más correcta para el examen de la cuestión».[41] En un diálogo socrático, por lo tanto, el «ganador» no trataría de obligar a un adversario no dispuesto a aceptar su punto de vista. Era un esfuerzo compartido. Tú te expresabas claramente como un ofrecimiento a tu compañero, cuyo argumento expresado con belleza *te* afectaría, a su vez, en un nivel profundo. En los diálogos recogidos por Platón, la conversación se interrumpe, se desvía a otro tema, y vuelve a la idea original de manera que le impide volverse dogmática. Era esencial que, en cada etapa del debate, Sócrates y sus interlocutores mantuvieran un acuerdo disciplinado, sincero.

Puesto que el diálogo socrático se experimentaba como una iniciación (*musterion*), Platón usó el lenguaje de los Misterios para describir sus efectos sobre las personas. Sócrates dijo una vez que, como su madre, él era una partera cuya tarea era ayudar a su interlocutor a engendrar un nuevo yo.[42] Como cualquier buena iniciación, un diálogo logrado debía conducir al *ekstasis*: aprendiendo a vivir cada uno en el punto de vista del otro, los conversadores eran llevados más allá de sí mismos. Todo el que entraba en diálogo con Sócrates tenía que estar dispuesto a cambiar; tenía que tener fe (*pistis*) en que Sócrates le conduciría a través del vértigo inicial de la *aporia* de manera que encontrara placer en ello. Al final de este ritual intelectual, si había respondido honrada y generosamente, el iniciado se habría convertido en filósofo, alguien que comprendía que carecía de sabiduría, la anhelaba, pero que sabía que él no era lo que debía ser. Como el *mystes*, se había convertido en «un extraño para sí mismo». Esta búsqueda implacable de la sabiduría hacía al filósofo *atopos*, «inclasificable». Ésta era la razón de que Sócrates no fuera como los demás; no le preocupaba el dinero ni el ascenso social, y ni siquiera le preocupaba su propia seguridad.

En *El banquete*, Platón hacía que Sócrates describiera su búsqueda de la sabiduría como un asunto de amor que aprehendía el yo entero del buscador hasta que alcanzaba el *ekstasis*, que era un ascenso, etapa por etapa, a un estado más alto de ser. Si el filósofo se entrega al «amor pródigo de la sabiduría», adquiere un conocimiento gozoso de una belleza que va más allá de los seres finitos porque es el ser mismo: «Siempre *es* y ni nace ni desaparece, ni crece ni decrece».[43] No está limitado a

> una sola idea o un tipo de conocimiento. No está en ningún sitio, en otra cosa, como un animal, o en la Tierra, o en el cielo, o en ninguna otra parte, sino que es siempre uno en la forma en sí mismo, por sí mismo y consigo mismo; y todas las demás cosas bellas participan en ello, de manera que cuando éstas nacen o desaparecen, no se hace en ningún grado más pequeño ni mayor ni sufre el menor cambio.[44]

Es «absoluto, puro, sin mezcla, único, eterno»,[45] como Brahman, Nirvana o Dios. La sabiduría transformaba al filósofo, de modo que él mismo disfrutaba de una cierta medida de divinidad. «El amor de los dioses pertenece a quienquiera que haya dado nacimiento a la verdadera virtud y la alimente, y si algún ser humano pudiera convertirse en inmortal, sería él.»[46]

Cuando Sócrates finalizó esta conmovedora explicación, Alcibíades, en un estallido de entusiasmo, con la lengua relajada por la bebida, describió el efecto extraordinario que Sócrates tenía sobre él. Podría ser tan feo como un sátiro, pero era como las efigies populares del sátiro Sileno, que llevaban una diminuta estatua de un dios en su interior. Era como el sátiro Marsyas, cuya música impulsaba a la audiencia a un anhelo extasiado de unión con los dioses, salvo que Sócrates no necesitaba instrumento musical porque con sus solas palabras conmovía a todos en lo más profundo. Había hecho consciente a Alcibíades de cuán deficiente era en sabiduría y cómo carecía de conocimiento de sí mismo: «Siempre me atrapa, y me hace admitir que mi carrera política es una pérdida de tiempo, mientras que todo lo que importa es justamente lo que yo más descuido: mis defectos personales, que claman a voces por una mayor atención».[47] Trataba de tapar sus oídos a los llamamientos apremiantes de Sócrates en favor de la virtud, pero sencillamente no podía mantenerse a distancia. «Os lo juro, cuando empieza a hablar, me siento fuera de mí mismo: mi corazón empieza a saltar en mi pecho, las lágrimas corren por mi rostro.» Los *logoi* de Sócrates le llenaban con el mismo género de

«frenesí» que los Misterios de Dionisos; el oyente se sentía «desquiciado» (*explexis*) y al borde de la iluminación: «No sé si alguno de vosotros le ha visto cuando está realmente serio. Pero yo, una vez, le cogí cuando estaba abierto como las estatuas de Sileno, y tuve una vislumbre de las figuras que guarda ocultas en su interior: eran tan divinas, tan brillantes y hermosas, tan completamente asombrosas, que ya no tuve opción: tenía que hacer lo que él me dijera».[48]

Para sus seguidores, Sócrates se había convertido en una encarnación de la beatitud divina, en símbolo de la sabiduría a la que toda su vida estaba dirigida. En adelante, cada escuela de filosofía griega veneraría a su sabio fundador como avatar de una idea trascendente que era natural a la humanidad, pero casi imposible de alcanzar.[49] Los griegos habían considerado siempre que los dioses eran inmanentes en la excelencia humana; ahora, el sabio expresaba en forma humana la idea racional de Dios que había dejado la vieja teología olímpica muy atrás. A pesar de su humanidad —y Alcibíades expresó muy claramente que era completamente humano— las cualidades únicas de Sócrates apuntaban más allá de sí mismo a la trascendencia que informaba su búsqueda moral. Esto se hizo especialmente evidente en su manera de morir. Sócrates admitía que su conflicto con la *polis* era inevitable. Se había dirigido a cada uno de los magistrados de la ciudad personalmente, tratando de convencerle de «no preocuparse por ninguna de sus pertenencias, sino de ser él mismo tan bueno y sabio como fuera posible; no preocuparse por las posesiones de la ciudad, sino por la ciudad misma, y no preocuparse de todo lo demás de la misma manera».[50] Estos consejos no habrían gustado a muchos políticos. Antes de beber la cicuta, lavó su cuerpo para ahorrar ese trabajo a las mujeres, agradeció cortésmente al carcelero su amabilidad, e hizo unas bromas ligeras sobre su apurada situación. En lugar de una rabia destructiva, había en él una paz tranquila, receptiva, cuando miró a la muerte tranquilamente a la cara, prohibió a sus amigos que llorasen y aceptó de forma afectuosa su compañía.

La muerte de Sócrates causó una duradera impresión en Platón, que se desilusionó tanto que abandonó su sueño de una carrera política y viajó al Mediterráneo oriental, donde se familiarizó con la espiritualidad pitagórica. Cuando regresó a Atenas, fundó una escuela de filosofía y matemáticas en una arboleda dedicada al héroe Academius, en las afueras de la ciudad. La Academia no se parecía en absoluto a un departamento

de filosofía de una universidad occidental moderna. Era una asociación religiosa; todo el mundo asistía al sacrificio diario a los dioses, realizado por uno de los estudiantes que iban no sólo a escuchar las ideas de Platón, sino a aprender cómo orientar su vida.[51]

Platón entendía la filosofía como un aprendizaje para la muerte,[52] y afirmaba que ése había sido también el objetivo de Sócrates: «Aquellos que practican la filosofía de la manera correcta están preparándose para morir y temen a la muerte menos que los demás hombres».[53] En el momento de la muerte, el alma se liberaría del cuerpo, por eso los discípulos de Platón tenían que vivir hasta el final esta separación sobre una base diaria, a cada momento, prestando una cuidadosa atención a su conducta, como si cada instante fuera el último. Debían estar continuamente en guardia contra la mezquindad y la trivialidad, trascendiendo así la personalidad individualizada que un día debían dejar atrás, y luchar, en cambio, por una perspectiva panóptica que abarcaba «lo divino y lo humano como un todo».[54] El filósofo no debe ser amante del dinero, cobarde ni fanfarrón; debe ser fidedigno y justo en su trato con los otros.[55] El hombre que se comporta consecuentemente como si ya hubiera muerto, no debe tomarse los asuntos terrenales demasiado en serio, sino que debe ser calmo en la desgracia. Debe comer y beber con moderación, alimentando, por el contrario, sus poderes racionales con «buenos argumentos y especulaciones». Si se aplica fielmente a este régimen, el filósofo no se resentirá ya de su mortalidad; sería bastante absurdo que un hombre que hubiera vivido de esta manera se alterara cuando por fin le llegase la muerte. Si ya había liberado su alma de los afanes del cuerpo, podría «dejarlo solo, puro y por sí mismo, para continuar con sus indagaciones, y anhelar y percibir algo que no sabe qué es».[56]

Como los pitagóricos, Platón consideraba las matemáticas un ejercicio espiritual que ayudaba al filósofo a apartarse de forma gradual de las percepciones de los sentidos y a lograr un nivel de abstracción que le permitía ver el mundo de una manera diferente. La geometría era el principio oculto del cosmos. Aunque nunca se viera un círculo o un triángulo perfectos en el mundo real, todos los objetos materiales estaban estructurados sobre esas formas ideales. En efecto, cada objeto terrenal está modelado sobre un arquetipo celestial en un mundo de ideas perfectas. Platón se separó de Sócrates en un aspecto importante. Pensaba que no llegaríamos a una concepción de la virtud acumulando ejemplos de conducta virtuosa en la vida diaria. Como todo lo demás, la virtud era una

realidad objetiva que existía de manera independiente y en un plano superior al mundo material.

La «doctrina de las formas» de Platón es una noción extraordinaria para nosotros, los modernos. Consideramos el pensamiento algo que *nosotros* hacemos, por eso suponemos de forma natural que nuestras ideas son creación nuestra. Pero en el mundo antiguo, se experimentaba la idea como algo que a uno le sucedía. No era cuestión de que el «yo» conociera algo; en lugar de ello, lo «conocido» le atraía hacia sí. Se decía, en efecto: «Pienso, por lo tanto, existe eso que pienso».[57] Por eso, todo sobre lo que se pensaba tenía una existencia objetiva en un mundo ideal. La doctrina de las formas era realmente una expresión racionalizada de la antigua filosofía perenne, en la que cada objeto o experiencia terrenal tenía su homólogo en la esfera divina.[58] Para Platón, las formas estaban en un reino aparte. Numinosas y eternas, se hacían manifiestas en las realidades imperfectas de nuestro mundo, pero no estaban implicadas en el proceso interminable del cambio. La tarea del filósofo era hacerse vívidamente consciente de ese nivel superior de la realidad, cultivando las capacidades de la razón.

La visión de las formas trascendentes de Platón parece haber estado influida por su experiencia de los Misterios, que, como su filosofía, ayudaban a vivir creativamente con la mortalidad. En el *Fedro*, nos ha dejado uno de los relatos más completos —si bien discretamente velado— de la experiencia eleusina. La mayoría de los seres humanos, explicaba, es incapaz de ver las formas que brillan a través de sus homólogos terrenales porque «los sentidos están muy turbios». Pero durante su iniciación, los *mystai* vislumbraban su belleza radiante cuando, «junto con los coros gloriosos... vimos esa visión bendita y espectacular y fuimos introducidos en el misterio que podemos llamar con justicia el más bendito de todos»:

> Y los que lo celebrábamos éramos completamente perfectos y estábamos libres de todos los problemas que nos esperaban en el futuro, y mirábamos fijamente y arrebatados los sagrados objetos revelados, que eran perfectos, simples, inquebrantables y dichosos. Ésa fue la última visión, y la vimos en una luz pura porque nosotros mismos éramos puros, no estábamos enterrados en esto que llevamos ahora, lo que llamamos cuerpo, encerrados en él como una ostra en su concha.[59]

No se exigía a los discípulos de Platón que «creyeran» en la existencia de las formas, sino que recibían una iniciación filosófica que les permitía compartir esta visión.

Platón no imponía sus ideas a sus discípulos ni las exponía de modo sistemático, como un académico moderno, sino que las introducía de manera amena y alusiva en el curso de una conversación en la que se expresaban también otros puntos de vista. En sus escritos, no encontramos ninguna formulación definitiva de la «doctrina de las formas», por ejemplo, porque cada diálogo iba dirigido a un auditorio diferente, con sus necesidades y problemas propios. Su obra escrita, una mera ayuda a la enseñanza, no era un sustituto para la intensidad de un diálogo oral que tenía un aspecto emocional, esencial para la experiencia filosófica. Como cualquier ritual, era un trabajo muy duro, que exigía «un gran gasto de tiempo y esfuerzo». Como Sócrates, Platón insistía en que hay que conducirse de manera amable, compasiva, para que los participantes «sintieran con» sus compañeros.

> Es sólo cuando todas estas cosas, nombres y definiciones, sensaciones visuales y otras, se ponen en relación y se someten a pruebas en las que se intercambian de buena fe y sin malicia preguntas y respuestas, cuando, finalmente, llevada la capacidad humana hasta el límite, una chispa de comprensión e inteligencia brilla e ilumina el tema en cuestión.[60]

Si la discusión fuera enconada y competitiva, la iniciación no funcionaría. La intuición trascendente alcanzada era tanto el producto de un modo de vida entregado como del esfuerzo intelectual. No era «algo que se pudiera poner en palabras, como otras ramas del saber; sólo después de una larga asociación en una vida en común dedicada a ello, la verdad brilla en el alma, como una llama encendida por una chispa que salta, y desde el momento en que allí nace, se alimenta a sí misma».[61]

En *La república*, la descripción de Platón de la *polis* ideal describía el proceso de la iniciación filosófica en su célebre alegoría de la caverna.[62] Imaginó un grupo de hombres que habían estado encadenados durante toda su vida en una cueva; alejados de la luz del sol, sólo veían las sombras de los objetos del exterior proyectadas sobre el muro de roca. Ésta era una imagen de la condición humana ignorante. Estamos tan habituados a nuestra lamentable visión que, como los presos, suponemos que las formas efímeras que vemos son la verdadera realidad. Si se llevara a los prisioneros al mundo superior, quedarían desconcertados y deslumbrados por su luz, su brillantez y su vitalidad; les parecería demasiado, y querrían regresar a su existencia crepuscular. Por eso deben ser iniciados gradualmente en esta nueva visión. La luz del sol era un símbolo del Bien,

la más elevada de las formas, fuente de conocimiento y de ser. El Bien está mucho más allá de todo lo que podemos experimentar en la vida ordinaria. Pero, al final de un largo aprendizaje, las almas iluminadas podrían gozar en su luz. Querrían quedarse en el mundo superior, pero tienen el deber de regresar a la caverna para iluminar a sus compañeros. Podrían evaluar ahora los problemas de su mundo de sombras con mucha más claridad, pero nadie les creería. Probablemente sus antiguos compañeros se reirían de ellos. Incluso podrían atacar a sus liberadores y matarlos, del mismo modo, da a entender Platón, que los atenienses habían ejecutado a Sócrates.

Hacia el final de la vida de Platón, cuando la situación política de Atenas se deterioraba, su visión se hizo más elitista e intransigente. En *Las leyes*, su última obra, que describía otra república utópica, incluso planteaba un mecanismo inquisitorial para imponer una ortodoxia teológica que tenía prioridad sobre la conducta ética. El primer deber del Estado era inculcar «los pensamientos correctos sobre los dioses, y, *luego*, enseñar a vivir de modo consecuente con ellos».[63] Ésta era una elaboración enteramente nueva, ajena a la religión y la filosofía antiguas.[64] Un «consejo nocturno» debía supervisar el pensamiento de los ciudadanos, a los que se exigía que se sometieran a tres artículos de fe: que los dioses existen, que cuidan de los seres humanos, y que no pueden ser influidos por el sacrificio y el culto. A un ateo convicto se le daban cinco años para retractarse, pero si persistía en su herejía, era ejecutado.[65] Da que pensar el hecho de que los métodos inquisitoriales que los *philosophes* ilustrados censuraban en las religiones reveladas hiciera una temprana aparición en la tradición racional griega que tanto admiraban.

En su obra tardía, la teología de Platón se hizo también más concreta y preparó el terreno para la preocupación religiosa por el cosmos físico que caracterizaría a gran parte de la religión occidental. En el *Timeo*, concibió un mito de la creación —no destinado, por supuesto, a ser tomado de forma literal— que presenta un cosmos moldeado por un artesano divino (*demiourgos*), que es eterno, bueno pero no omnipotente. No es el Dios supremo. Hay una deidad superior que es prácticamente incognoscible, tan alejada de nosotros que es básicamente irrelevante. «Encontrar al creador y padre de este universo es muy difícil —señalaba Platón— e incluso si se lograra, es imposible comunicárselo a alguien.»[66] No se trata de una creación *ex nihilo*: el artesano trabajó meramente con la materia preexistente y tuvo que modelar su creación sobre las formas eternas. Lo fundamental de la historia era mostrar que el universo, basa-

do como está en las formas, es inteligible. El cosmos es un organismo vivo, con una mente racional y un alma que se puede discernir en sus proporciones matemáticas y las revoluciones regulares de los cuerpos celestes. Participando de la divinidad de las formas arquetípicas, las estrellas son «dioses visibles y generados», y la Tierra, la Gaia mítica, es la deidad principal. Así también, el *nous* de cada ser humano es una chispa divina que, si se la nutre de manera correcta, puede «elevarse lejos de la tierra, hacia lo que es semejante a nosotros en el cielo».[67] Platón había ayudado a echar los cimientos de la importante creencia occidental de que los seres humanos viven en un mundo perfectamente racional y que la exploración científica del cosmos es una disciplina espiritual.

Aristóteles (*ca.* 384-322), el discípulo más brillante de Platón, bajó a tierra el racionalismo filosófico. Biólogo más que matemático, estaba intrigado por el proceso de descomposición y desarrollo que tanto perturbaba a Platón, porque lo veía como la clave para la comprensión de la vida. Aristóteles pasó años en Asia Menor diseccionando animales y plantas y escribiendo descripciones detalladas de sus investigaciones. No tenía ningún interés en abandonar la cueva de Platón, pero encontró la belleza y mostró un interés absorbente por el fascinante diseño que hallaba por todas partes en el mundo físico. Para Aristóteles, una «forma» no es un arquetipo eterno, sino la estructura inmanente que determina el desarrollo de cada sustancia. La ciencia aristotélica estaba dominada por la idea de *telos*: como cualquier artefacto humano, todo en el cosmos está dirigido hacia un «fin» particular y tiene un propósito específico, una «causa final». Como la bellota que está programada para convertirse en roble, todo el ser del cosmos está destinado a lograr ese potencial. Por eso debe celebrarse el cambio, porque representa un esfuerzo dinámico y universal para la realización.

Con frecuencia, los escritos de Aristóteles son incoherentes y contradictorios, pero su objetivo no era diseñar un sistema filosófico coherente, sino establecer un método científico de investigación. Sus escritos eran simplemente notas de clase, y un tratado no estaba destinado a ser algo definitivo, sino que se adaptaba siempre a las necesidades de un grupo particular de discípulos, algunos de los cuales serían más adelantados que otros y necesitarían un material diferente. En el mundo griego, el *dogma* («enseñanza») no se fijaba en piedra una vez que se consignaba por escrito, sino que, usualmente, variaba según el entendimiento y la pericia de las personas a las que iba dirigido. Como Platón, Aristóteles no estaba sobre todo interesado en comunicar información, sino en promover

una forma filosófica de vida.[68] Su investigación científica no era un fin en sí misma, por lo tanto, sino un método de dirigir el *bios theoretikos*, la «vida contemplativa» que introducía a los seres humanos en la felicidad suprema. Lo que distinguía a los hombres —Aristóteles tuvo poco tiempo para las mujeres— de otros animales era su capacidad de pensar de manera racional. Ésta era su «forma», el fin para el que estaban diseñados; por eso, para lograr la *eudaimonia* («bienestar») debían esforzarse en pensar con claridad, calcular, estudiar y elaborar cosas. Esto afectaría también a la salud moral del hombre, puesto que cualidades como el valor o la generosidad tenían que ser reguladas por la razón. «La vida según la razón es mejor y más placentera —escribió en uno de sus últimos tratados—, puesto que la razón, más que cualquier otra cosa, *es* el hombre.»[69]

Como Platón, Aristóteles creía que la inteligencia humana era divina e inmortal. Vinculaba a los seres humanos con los dioses y les atribuía la capacidad de comprender la verdad última. A diferencia del placer sensual o la actividad puramente práctica, los placeres de *theoria* («contemplación» de la verdad por sí misma) no crecían ni disminuían, sino que eran una alegría continua, dando al pensador esa autosuficiencia que caracterizaba a la vida más elevada. «Debemos, por lo tanto, en la medida en que podamos, tensar cada nervio para vivir de acuerdo con lo mejor de nosotros», insistía Aristóteles. La *theoria* era una actividad divina, por eso el hombre sólo podía practicarla «en la medida en que algo divino está presente en él».[70] Su investigación biológica era un ejercicio espiritual: el ser humano que está «inclinado a la filosofía» y puede «describir los vínculos de causalidad» descubrirá que ello le procura un «placer inmenso»,[71] porque, ejerciendo su razón, el científico participaba en la vida oculta de Dios.

Aristóteles pensaba que el universo era eterno. Por eso su Dios no era el Creador, la Causa Primera del ser, sino el Motor Inmóvil que pone el cosmos en movimiento. La cosmología de Aristóteles determinaría las ideas occidentales sobre el universo hasta el siglo XVI: la Tierra estaba en el centro del cosmos, y los otros cuerpos celestes, cada uno es su esfera celeste propia, giraban en torno a ella. ¿Qué había puesto a las estrellas y los planetas en sus revoluciones inalterables? Aristóteles había observado que el movimiento de un objeto terrenal estaba siempre activado por algo exterior a él. Pero la fuerza responsable de la moción celeste debía ser inmóvil, puesto que la razón exigía que la cadena de causa y efecto tuviera un punto de partida. En el reino animal, el movimiento podía

ser provocado por el deseo. Un león hambriento acecharía al cordero porque quería comer. Así pues, tal vez el anhelo había puesto a las estrellas en movimiento. Eran tan perfectas que sólo podían anhelar una perfección aún mayor, impulsadas por un amor intelectual al Dios enteramente autosuficiente que estaba absorto en la actividad suprema de *noesis noeseos* («pensar en pensar»), la contemplación incesante de sí mismo.

Para Aristóteles, la *theologia*, «discurso sobre Dios», era la «filosofía primera» porque se ocupaba del modo más alto del ser, pero el Dios de Aristóteles era completamente impersonal y no tenía ninguna semejanza ni con Yahweh ni con los olímpicos, de manera que no tenía ningún atractivo para la gente ordinaria.[72] Sin embargo, Aristóteles estaba convencido de que el filósofo que ejerciera sus poderes de razonamiento al máximo sería capaz de experimentar esa deidad lejana. Como cualquier griego, creía que cuando pensaba en algo su intelecto era activado por el objeto de su pensamiento; por eso, de ahí se seguía que, cuando estaba empeñado en la contemplación de Dios, participaba en cierto grado en la vida divina. «El pensamiento piensa en sí mismo porque comparte la naturaleza del objeto del pensamiento —explicaba—, pues [...] pensamiento y objeto de pensamiento son lo mismo»:

> El acto de contemplación (*theoria*) es lo más grato y lo mejor. Si Dios está siempre en ese estado bueno en el que a veces estamos nosotros, esto despierta nuestro asombro; y si lo está en uno aún mejor, eso lo despierta todavía más. Y Dios *está* en un estado mejor. Y la vida también pertenece a Dios; pues la realidad del pensamiento es vida, y Dios es esa realidad; y la realidad autodependiente de Dios es la vida más buena y eterna. Decimos, por lo tanto, que Dios es un ser vivo, eterno, el más bueno, de manera que vida y duración continua pertenecen a Dios; por esto *es* Dios.[73]

Incluso para el realista Aristóteles, la filosofía no era meramente un cuerpo de conocimiento, sino una actividad que implicaba la transformación espiritual.

Hacia principios del siglo III a. e. c., habían surgido seis escuelas filosóficas principales: platonismo, aristotelismo, escepticismo, cinismo, epicureísmo y estoicismo. Todas ellas veían la teoría como algo secundario y dependiente de la práctica, y todas ellas consideraban la filosofía una for-

ma de vida transformadora más que un sistema puramente teórico. Cada escuela desarrolló su propia escolástica, construyendo enormes edificios doctrinales de reflexión escrita sobre la enseñanza de los sabios, pero estos escritos eran secundarios con respecto a la transmisión oral de la tradición.[74] Cuando un filósofo exponía a una autoridad, como Platón o Aristóteles, su objetivo principal era moldear la espiritualidad de sus pupilos. Por lo tanto, se sentía libre para dar a los textos antiguos una interpretación enteramente nueva si esto satisfacía las necesidades de un grupo particular. Lo que importaba era el prestigio y antigüedad de los viejos textos, no la intención original del autor. Hasta principios del período moderno, la mayor parte del pensamiento occidental se desarrolló de una manera que recordaba el diseño técnico moderno del «bricolaje», donde se construye algo nuevo a partir de cualquier material que se tenga a mano.

La era helenística que siguió al establecimiento del imperio de Alejandro Magno (*ca.* 356-323) y su desintegración posterior fue un período de turbulencia política y social.[75] Por consiguiente, la filosofía helenística estaba interesada sobre todo en el cultivo de la paz interior.[76] Epicuro (341-270), por ejemplo, estableció una comunidad fuera de Atenas, cerca de la Academia, donde sus discípulos podían llevar una vida frugal, apartada, evitando el alboroto mental. Al mismo tiempo, Zenón (342-270), que daba clases en la Estoa Pintada, en el *agora* ateniense, predicaba una filosofía de *ataraxia*, «libertad del dolor»: los estoicos esperaban lograr la serenidad total por medio de la meditación y un modo de vida sobrio y disciplinado.

Como Platón y Aristóteles, los estoicos y los epicúreos consideraban la ciencia principalmente una disciplina espiritual. «No debemos suponer que el conocimiento de los fenómenos celestes —escribía Epicuro a un amigo— sirve a ningún otro fin sino la *ataraxia* y la confianza firme, lo mismo que otros campos de estudio.»[77] Los epicúreos descubrieron que cuando meditaban en el cosmos descrito por los «atomistas» Leucipo y Demócrito, se veían liberados de toda inquietud innecesaria. Puesto que los dioses mismos eran producidos por combinaciones fortuitas de átomos, no podían afectar a nuestro destino, por eso no tenía sentido temerles.[78] Cuando contemplaban la inmensidad del espacio vacío con sus partículas arremolinadas, los epicúreos sentían que habían alcanzado una perspectiva divina. Vuestro lapso de vida puede ser breve, decía a su pupilo Metrodoro, discípulo, a su vez, de Epicuro, «sin embargo, os habéis elevado, mediante la contemplación de la naturaleza, a la infinidad

del espacio y el tiempo, y habéis visto todo el pasado y el futuro».[79] Los estoicos descubrieron también que meditar en la inmensidad del cosmos ponía de relieve la completa insignificancia de los asuntos humanos, y que esto les daba una perspectiva más sana. Veían el conjunto de la realidad animado por un ardiente aliento vaporoso que Zenón llamaba Logos («Razón»), Pneuma («Espíritu») y Dios. En vez de denostar contra su destino, el filósofo debe alinear su vida con este Espíritu y entregar todo su ser al proceso inexorable del mundo. Así, él mismo llegaría a ser una encarnación del Logos.

Los filósofos pueden haber sido críticos con la religión popular, pero su modo de vida requería un acto de fe (*pistis*) que tenía que renovarse cada día. Por supuesto, esto no significaba que tuvieran que «creer» ciegamente en las doctrinas de su escuela, cuya verdad sólo se hacía evidente en el contexto de sus disciplinas morales y espirituales. *Pistis* significaba «confianza», «lealtad», «entrega», «compromiso». Contra toda la evidencia deprimente de lo contrario, el filósofo confiaba en que el cosmos era en realidad racional, se comprometía con el exigente régimen prescrito por los sabios y se entregaba cada día a este esfuerzo heroico de vivir una vida verdaderamente filosófica en la esperanza de que un día lograría la paz de la *ataraxia* y la iluminación intelectual.

El racionalismo de la Grecia antigua no se oponía a la religión; en efecto, era él mismo una tradición de fe que desarrollaba su versión distintiva de los principios que guiaban la mayor parte de las tradiciones religiosas. La *philosophia* era el anhelo de una sabiduría trascendente; tenía un sensato respeto por las limitaciones del *logos*, y sostenía que la sabiduría superior estaba enraizada en el no saber; sus intuiciones eran el resultado de ejercicios prácticos de meditación y de un modo de vida disciplinado. En sus relaciones con otros, los griegos habían desarrollado su propia forma de *kenosis* y compasión, viendo el logro de la iluminación como una actividad comunal, compartida, que debe ser conducida con amabilidad, ternura y consideración.

El Dios de Aristóteles no podía ser más diferente de Yahweh, pero aunque muchos judíos fueran hostiles a la cultura helenística que estaba empezando a infiltrarse en el Oriente Próximo, algunos fueron inspirados por estas ideas griegas, que utilizaban como ayuda para depurar su comprensión de Dios. En el siglo III a. e. c., un escritor judío personificó la Sabiduría de Dios que creó el mundo. La imaginaba al lado de Dios,

como el *demiourgos* de Platón, «como arquitecto [...] y mis delicias están con los hijos de los hombres».[80] Era idéntica a la Palabra que Dios había pronunciado en la creación y al Espíritu que se había cernido sobre el Océano primordial.[81] Palabra, Sabiduría y Espíritu no eran dioses separados sino actividades del Dios inefable que nuestras frágiles mentes podían reconocer, no diferente a la «gloria» (*kavod*) descrita por los profetas. Más tarde, de manera muy similar, un escritor judío que vivía en la *polis* helenística de Alejandría, en Egipto, en el siglo I a. e. c., vería la Sabiduría (*sophia*) como la percepción humana de Dios, una idea en nuestra mente que era sólo una sombra pálida de la realidad por completo trascendente que siempre escaparía a nuestra comprensión: «Un hálito del poder de Dios [...] un reflejo de la luz eterna, un espejo sin mancha de la actividad de Dios, una imagen de su bondad».[82]

En Alejandría, los judíos se ejercitaban en el gimnasio con los griegos, participando en los ejercicios espirituales e intelectuales que siempre acompañaban a la preparación atlética. Filón (*ca.* 30 a. e. c. - 45 e. c.), platónico judío, hizo la distinción inmensamente importante e influyente entre la *ousia* de Dios, su naturaleza esencial, y su *dunamis* («poderes» o *energeiai*, «energías»). Nunca podríamos conocer la *ousia* de Dios,[83] pero, a fin de adaptar su naturaleza indescriptible a nuestro limitado intelecto, Dios se comunicaba con nosotros a través de sus actividades en el mundo. Éstas no eran Dios, sino las realidades más elevadas que la mente humana podía captar, y nos permitían vislumbrar un atisbo de una realidad trascendente más allá de todo lo que pudiéramos concebir. Filón también alegorizó los relatos de la Biblia hebrea de la misma manera que los griegos alegorizaban los poemas épicos de Homero para hacer que se ajustaran al ideal filosófico. Sugería que el plan maestro (*logos*) de Dios para la creación correspondía al mundo de las formas que se habían encarnado en el universo físico.

Sin embargo, Filón estaba muy lejos de la norma. El judaísmo predominante era todavía una religión del templo, estaba dominado por los rituales sacrificiales, una elaborada liturgia y grandes fiestas del templo que parecían introducir a los participantes judíos en la presencia de lo divino. Pero el año 70 e. c., una catástrofe política obligó a los judíos a buscar un centro religioso diferente. Surgieron dos nuevos movimientos judíos, ambos influidos, de manera distinta, por el *ethos* griego; los dos fueron considerados generalmente «escuelas de filosofía», y los dos desarrollarían sus enseñanzas según el modelo de «bricolaje» intelectual de las academias griegas.

Capítulo 4

La fe

A comienzos del año 70, los ejércitos romanos sitiaron Jerusalén. Judea había estado muy inquieta bajo la ocupación romana, y en el 66 el ruidoso descontento se había convertido en una rebelión generalizada. Los líderes de la guerra judía no disponían de un apoyo mayoritario y muchos judíos pensaban que era completamente temerario desafiar el poder de Roma. Pero el partido radical de los zelotas había convencido a los moderados de que Roma estaba en decadencia y de que los judíos tenían posibilidades de éxito. Durante tres años, sin embargo, el brillante general romano Vespasiano había sofocado de manera sistemática los focos de resistencia en Galilea, al norte de Palestina, hasta que en el 70 fue hecho emperador y volvió a Roma, dejando a su hijo Tito a cargo de la guerra judía. Hacia mayo, Tito se había abierto paso a través de la muralla norte de Jerusalén, pero aun así, los judíos no se entregaban. Cuando, finalmente, el ejército de Tito se abrió camino luchando en los patios interiores del grandioso templo construido por Herodes el Grande (*ca.* 73-4 a. e. c.), encontraron a seis mil zelotas, que estimaban un honor morir en defensa de su templo, dispuestos a luchar hasta la muerte. Lucharon con un valor extraordinario, pero cuando se prendió fuego al edificio, surgió un grito terrible de horror. Algunos se arrojaron sobre las espadas de los romanos; otros se lanzaron a las llamas. Una vez que el templo hubo desaparecido, los judíos se rindieron; ni siquiera se molestaron en defender el resto de la ciudad ni trataron de recuperarla desde otras fortalezas cercanas. La mayoría de los supervivientes quedaron paralizados,

impotentes, contemplando a los oficiales de Tito demoliendo eficazmente lo que quedaba de los edificios. Ya antes los judíos habían perdido su templo en una ocasión, pero esta vez no sería reconstruido.

En los años precedentes a la guerra había habido una eclosión extraordinariamente diversificada de la religiosidad judía que había florecido en múltiples sectas, cada una de ellas convencida de que sólo ella era la voz auténtica del judaísmo.[1] Se elaboraron nuevas Escrituras. A pesar de los esfuerzos de Esdras y otros reformadores, todavía no existía una ortodoxia judía. Algunas de las sectas hablaban incluso de abolir la revelación del Sinaí y empezar de nuevo. Pero todo el mundo estaba de acuerdo en que el templo era de una importancia primordial. Algunos criticaban el sistema del templo, que pensaban se había corrompido por la ocupación romana; los ascetas de Qumran y la secta relacionada con ellos, los esenios, se mantenían a distancia del culto, pero esperaban con ilusión el templo nuevo que Dios construiría cuando hubiera vencido a los malvados. Mientras tanto, sus propias comunidades serían un santuario simbólico, y sus miembros observarían las leyes de pureza sacerdotal. Los fariseos asistían al culto regular del templo, pero también observaban las leyes de pureza y los rituales en su propia casa; su espiritualidad giraba en torno a un templo imaginario, virtual, y trataban de conducir toda su vida como si estuvieran literalmente ante la *Shekhinah*, la presencia divina en el Santo de los Santos, el santuario más interior del templo. Los cristianos, que creían que su maestro Jesús de Nazaret había sido el Mesías, tenían reservas sobre el templo, pero todavía participaban en su liturgia. Aunque Jesús había sido crucificado por los romanos hacia el 30 e. c., sus discípulos creían que había resucitado y pronto volvería en gloria para inaugurar el Reino de Dios. Entre tanto, los líderes cristianos vivían en Jerusalén a la espera de su llegada, y todos los días realizaban el culto en el templo de forma colectiva.

La destrucción del templo produjo una oleada de conmociones por todo el mundo judío. Sólo dos de las sectas que se habían desarrollado durante el período final del Segundo Templo sobrevivirían a la catástrofe. Hacia el final del cerco, Rabí Yojanán ben Zakai, jefe de los fariseos, había salido de la ciudad clandestinamente en un ataúd para conseguir eludir la vigilancia de los guardias zelotas en las puertas. Una vez fuera, se dirigió al campamento romano y pidió permiso al emperador para instalarse con un grupo de sabios en la ciudad costera de Yavneh, al sudoeste de Jerusalén. Después de la caída de la ciudad, una comunidad de escribas, sacerdotes y fariseos se reunió allí y, bajo el liderazgo de Yoja-

nán y sus discípulos Eliezer y Josué, comenzó la heroica tarea de transformar el judaísmo de una fe del templo en una religión del libro. La Torah reemplazaría al templo, y el estudio de la Escritura sustituiría al sacrificio animal. Pero durante los primeros años después del desastre, los fariseos no podían creer que el templo hubiera desaparecido para siempre y empezaron a recoger y preservar todas sus tradiciones antiguas, a fin de estar dispuestos para el nuevo templo y la reanudación del culto.[2]

Rabí Yojanán y sus colegas pertenecían a la corriente más flexible del movimiento fariseo. Sus maestros habían sido discípulos del gran Hillel (*ca.* 80 a. e. c. - 30 e. c.), que había subrayado la importancia del espíritu más que de la letra de la ley mosaica. En un célebre relato talmúdico, se decía que Hillel había formulado una versión judía de la Regla de Oro de Confucio. Un día, un pagano se le acercó y le prometió convertirse al judaísmo si él podía enseñarle toda la Torah permaneciendo de pie sobre una sola pierna. Hillel respondió: «Lo que es odioso para ti, no lo desees para los demás. Ésa es toda la Torah, y el resto no es sino su comentario. Ve y aprende eso».[3] Era una exégesis audaz y provocadora. Hillel no mencionó ninguna de las doctrinas que parecían esenciales en el judaísmo: la unidad de Dios, la creación del mundo, el Éxodo, el Sinaí, los 613 mandamientos de la Torah o la Tierra Prometida. La esencia de la enseñanza judía era la negativa disciplinada a infligir dolor a otros seres humanos: todo lo demás era sólo «comentario».

Rabí Yojanán asimiló esta lección. Poco después de la destrucción de Jerusalén, cuando él y sus compañeros tuvieron ocasión de pasear por delante de los edificios arruinados del templo, Rabí Josué fue incapaz de contener su pena: «¡Ay! Qué desgracia que este lugar, donde los pecados de Israel encuentran reparación, haya sido arrasado». Pero Rabí Yojanán replicó tranquilamente: «No llores. Tenemos una reparación igual a la del templo en la realización de actos de amor, pues está dicho: "Quiero amor y no sacrificios"».[4] La bondad reemplazaría al ritual del templo; la compasión, uno de los pilares que sostenían el mundo, era la nueva tarea sacerdotal. La compasión era también la clave de la interpretación de la Escritura. Como Hillel había señalado, todo en la Torah era simplemente un «comentario» —una mera glosa— a la Regla de Oro. Los eruditos tenían el mandato de revelar el núcleo de compasión que está en el centro de toda la legislación y las narraciones de la Biblia, aunque esto significase forzar el sentido original del texto. En este espíritu, Rabí Akiva, sucesor de Yojanán, insistía en que el principio fundamental de la Torah era «amar al prójimo como a ti mismo».[5] Sólo uno de

los rabinos estuvo en desacuerdo, prefiriendo la sencilla frase: «Ésta es la lista de los descendientes de Adán», porque revelaba la unidad de todo el género humano.[6]

En el judaísmo rabínico, la religión de Israel alcanzó la mayoría de edad, desarrollando el mismo tipo de *ethos* compasivo que las religiones orientales. Los rabinos consideraban el odio a cualquier ser humano hecho a imagen de Dios equivalente al ateísmo; por eso, el asesinato no sólo era un crimen contra la humanidad, sino un sacrilegio: «La Escritura nos dice que quien derrame sangre humana debe ser considerado como si hubiera ofendido a la imagen divina».[7] Dios había creado a un único hombre al principio del tiempo para enseñarnos que la destrucción de una sola vida era equivalente a la aniquilación del mundo entero; a la inversa, salvar una vida redimía a toda la humanidad.[8] Humillar a alguien, incluso a un esclavo o a un *goy*, era una desfiguración sacrílega de la imagen de Dios,[9] y una calumnia maliciosa negaba la existencia de Dios.[10] Cualquier interpretación de la Escritura que alimentara el odio o el desprecio hacia los demás era ilegítima, mientras que una buena exégesis sembraba el afecto y disipaba la discordia. Cualquiera que estudiara la Escritura adecuadamente estaba lleno de amor, explicaba Rabí Meir; y alguien así «ama la Presencia Divina (*Shekhinah*) y ama a todas las criaturas, regocija a la Presencia Divina y regocija a todas las criaturas».[11]

Los rabinos continuaron usando términos como gloria (*kavod*), *Shekhinah* y Espíritu (*ruach*) para distinguir su experiencia terrenal de Dios, por naturaleza limitada, de la realidad inefable. Sus nuevos ejercicios espirituales hacían de lo sagrado una realidad vibrante e inmanente. La exégesis cumpliría para ellos la función que cumplía el yoga para budistas e hindúes. La verdad que buscaban no era abstracta ni teórica, sino que derivaba de la práctica de los ejercicios espirituales. Para entrar en un estado diferente de conciencia, ayunaban antes de acercarse al texto sagrado, ponían la cabeza entre las rodillas y susurraban alabanzas a Dios como en un mantra. Descubrieron que cuando dos o tres estudiaban juntos la Torah, se hacían conscientes de la *Shekhinah* que habitaba entre ellos.[12] Un día, cuando Rabí Yojanán estudiaba la Torah con sus pupilos, el Espíritu Santo pareció descender sobre ellos en la forma de un fuego y un viento impetuoso.[13] En otra ocasión, Rabí Akiva oyó decir que su discípulo Ben Azzai estaba exponiendo la Torah rodeado por una aureola de fuego brillante. Se apresuró a investigar. ¿Estaría intentando su pupilo un peligroso vuelo místico al trono de Dios? No, replicó Ben Azzai. «Sólo estaba conectando las palabras de la Torah unas con otras, y luego

con las palabras de los profetas, y éstas con las Escrituras, y las palabras se alegraban, como cuando fueron transmitidas desde el Sinaí, y eran tan dulces como en su elocución original.»[14] Como había señalado Esdras hacía tiempo, la Escritura no era un libro cerrado, y la revelación no era un acontecimiento histórico distante. Se renovaba cada vez que un judío afrontaba el texto, se abría a él y lo aplicaba a su propia situación. Los rabinos llamaban a la Escritura *miqra*: era un «llamamiento a la acción». Ninguna exégesis estaba completa hasta que el intérprete había encontrado una norma práctica nueva que respondiera a las necesidades inmediatas de su comunidad. Esta visión dinámica podía inflamar el mundo.

Quien suponga que la religión revelada requiere ceñirse de forma timorata a una verdad fija, inalterable y evidente debería leer a los rabinos. El *midrash* les exigía «investigar» e «ir en busca» de intuiciones nuevas. Los rabinos usaban las antiguas Escrituras no para retirarse al pasado, sino para que les impulsaran en las incertidumbres del mundo posterior al templo. Como los filósofos helenísticos, los judíos habían empezado a construir un «bricolaje» intelectual, reinterpretando creativamente los textos autoritativos disponibles para llevar la tradición hacia delante. Pero ya se habían puesto en marcha, de manera instintiva, hacia algunos de los grandes principios que habían inspirado a las otras grandes tradiciones para encontrar un significado trascendente en medio de la tragedia de la vida. También ellos subrayaban ahora la importancia de la compasión; y así fueron desarrollando una espiritualidad más interior.

Durante el período del Segundo Templo, el *midrash* había sido la búsqueda de una minoría. Les llevaría a los rabinos unos veinte años producir algún impacto serio en la comunidad judía a un nivel más amplio. No era fácil hacer que el estudio textual fuera atractivo para las masas. ¿Cómo podía competir con los espectaculares rituales del templo? A finales de las décadas de 80 y 90, como veremos más adelante en este mismo capítulo, el duro esfuerzo de los rabinos y sus colegas en Yavneh dio por fin sus frutos, pero, en los primeros años después del desastre, otra secta judía parecía estar haciendo más progresos.

Los cristianos se organizaron con mayor rapidez. El primero de los cuatro evangelios canónicos se escribió poco antes o inmediatamente después de la destrucción. Sabemos muy poco sobre el Jesús histórico, puesto que toda nuestra información procede de los textos del Nuevo

Testamento, que no estaban interesados principalmente en la precisión objetiva. Parece que Jesús fue un curador carismático y un hombre de *ahimsa*, que decía a sus seguidores que amaran a sus enemigos.[15] Como otros profetas de su tiempo, predicaba la llegada inminente del Reino de Dios, un nuevo orden del mundo en el que los poderosos serían derrocados y los humildes exaltados, los justos fallecidos se levantarían de sus tumbas y el mundo entero rendiría culto al Dios de Israel.

No parece que Jesús atrajera a muchos seguidores durante su vida. Pero eso cambió hacia el año 30 e. c. cuando —por razones que no están del todo claras— fue crucificado por los romanos. Sus discípulos tuvieron visiones que les convencieron de que había sido resucitado por Dios de entre los muertos como anticipo de los Últimos Días; él era el *messhiach* (griego: *christos*), «el ungido», que pronto retornaría en gloria para establecer el Reino.[16] Los primeros cristianos se preparaban para este gran acontecimiento orientando su vida de forma entregada a la manera judía, poniendo todas sus propiedades en común y mostrándose generosos con los pobres.[17] No tenían ninguna intención de fundar una religión nueva, sino que observaban la Torah, asistían al templo y guardaban las leyes sobre la alimentación.[18] Como los fariseos, respetaban la Regla de Oro esencial del judaísmo.[19] Seguían pensando en Dios a la manera judía tradicional, y, como los rabinos, experimentaban el Espíritu Santo, la presencia inmanente de Dios, como una fuerza tangible, eficaz y electrizante.[20] Los misioneros cristianos predicaban el «Evangelio» o «buena noticia» en regiones marginales de Palestina como Samaria y Gaza, y también establecieron comunidades en la Diáspora, para asegurar que todos los judíos, incluso los «pecadores», estuvieran preparados para el Reino.[21] Dieron también el paso inusual de admitir a no judíos en su comunidad. Algunos de los profetas habían predicho que en los Últimos Días las naciones extranjeras participarían del triunfo de Israel y renunciarían de modo voluntario a sus ídolos.[22] Cuando los cristianos descubrieron que estaban atrayendo a conversos gentiles, muchos de ellos ya simpatizantes del judaísmo, esto les confirmó en su creencia de que el viejo orden estaba, en efecto, desapareciendo.[23]

Uno de los paladines más enérgicos de esta idea era Pablo, un judío de habla griega de Tarso, Cilicia, que se unió al movimiento cristiano unos tres años después de la muerte de Jesús. Las cartas de Pablo a sus conversos, escritas durante las décadas de 50 y 60, son los escritos cristianos más antiguos que nos han llegado y muestran que los cristianos ya habían empezado a ocuparse en una exégesis radicalmente inventiva de la

Torah y los Profetas para demostrar que Jesús era la culminación de la historia judía. Pablo estaba convencido de que sus comunidades mixtas de judíos y gentiles eran los primeros frutos del nuevo Israel. Éstas eran unas afirmaciones asombrosas. No había nada en las Escrituras que sugiriera que el futuro redentor sería crucificado y resucitaría de entre los muertos, y muchos encontraron la idea por completo escandalosa.[24] Después del desastre del año 70, los cristianos vieron la destrucción del templo como un *apokalypsis*, la «revelación» de una verdad aterradora. El viejo Israel había muerto. La catástrofe había sido predicha por Daniel,[25] y los profetas Jeremías e Isaías habían criticado el culto e insistido en que Dios quería que el templo fuera una casa de oración para todos los pueblos.[26] Ahora, en el nuevo Israel, los judíos debían encontrar la *Shekhinah*, la presencia divina anteriormente salvaguardada en el Santo de los Santos, en la persona de Jesús, el *christos*.[27]

Los veintisiete libros del Nuevo Testamento, completados a mediados del siglo II, representaban el esfuerzo heroico por reconstruir una tradición dispersa. Como los rabinos, los cristianos usaron las técnicas midráshicas para hacer que los judíos avanzaran.[28] Los autores de los cuatro Evangelios atribuidos más tarde a Mateo, Marcos, Lucas y Juan, eran cristianos judíos, que escribían en griego, leían la Biblia en su traducción griega y vivían en las ciudades helenísticas del Oriente Próximo.[29] Marcos se escribió hacia el año 70, Mateo y Lucas en la década de 80, y Juan a finales de la de 90. Los Evangelios no eran biografías en nuestro sentido actual, sino que, más bien, deben ser considerados comentarios a la Biblia hebrea. Como Pablo, los evangelistas buscaban en las Escrituras para encontrar alguna mención de un *christos* —fuera un rey, un profeta o un sacerdote— que hubiera sido «ungido» en el pasado por Dios para una misión especial, y ahora eran contempladas como una predicción cifrada acerca de Jesús. Creían que la vida y la muerte de Jesús habían sido predichas en los cuatro Cantos del Siervo, y algunos pensaban incluso que él era la Palabra y la Sabiduría de Dios, que había descendido a la Tierra en forma humana.

Esto no fue simplemente un ejercicio ingenioso de relaciones públicas. Los judíos habían comprendido hacía mucho que todo discurso religioso era básicamente interpretativo. Habían buscado durante mucho tiempo un sentido nuevo de los textos antiguos en momentos de crisis, y la metodología básica de la exégesis cristiana del *pesher* («descifrar»), que había sido practicada también por los sectarios de Qumran, no era distinta del «bricolaje» griego o el *midrash* rabínico. Sobre todo, era un

ejercicio espiritual. Lucas mostró la manera en que pudo haber funcionado en su relato del encuentro numinoso en el camino de Emaús.[30] Tres días después de la crucifixión de Jesús, dos de sus discípulos se dirigían con tristeza desde Jerusalén hacia la cercana aldea de Emaús y se les había unido un forastero que les preguntó por qué estaban tan descorazonados. Explicaron lo que le había sucedido a Jesús, el hombre que ellos pensaban que era el Mesías. El forastero les reconvino con amabilidad: ¿no comprendían que las Escrituras habían predicho que el *christos* debía sufrir antes de alcanzar su gloria? Comenzando con Moisés, empezó a exponer «el mensaje completo» de los profetas, y más tarde los discípulos recordaron cómo habían «ardido» sus corazones cuando él les había «abierto» las Escrituras de esa manera. Cuando llegaron a su destino, pidieron al forastero que cenara con ellos, y cuando éste bendijo el pan, comprendieron que se trataba del propio Jesús, pero que sus «ojos estaban retenidos» para que no le reconocieran.

Como los rabinos, los cristianos se reunían «en grupos de dos y de tres» para descifrar los textos antiguos. De este modo, conversando entre sí, las Escrituras se «abrían» y les procuraban una intuición nueva. Esta iluminación podía durar sólo un momento —igual que Jesús, que se había desvanecido en cuanto los discípulos le reconocieron—, pero el acto de reunir textos hasta entonces inconexos para formar una armonía inesperada les daba indicios de la *coincidentia oppositorum* que había caracterizado la experiencia del templo. Contradicciones aparentes se unían estrechamente en la «totalidad» luminosa de *shalom*. El forastero tenía un papel crucial. En la comunidad de Lucas, judíos y gentiles descubrían que, como Abraham en Mambré, cuando tendían la mano al «otro» experimentaban lo divino. El relato muestra también cómo los primeros cristianos entendieron la resurrección de Jesús. No tenían una noción simplista de su cadáver saliendo de la tumba. En adelante, como había expuesto Pablo con claridad, no conocerían ya a Jesús «en la carne», sino que lo encontrarían los unos en los otros, en la Escritura y en las comidas rituales que celebraban juntos.

Jesús estaba adquiriendo un estatus mítico y simbólico, pero, como cualquier *mythos*, esto no tendría ningún sentido a menos que se pusiera en práctica. En su carta a los conversos de Filipos, en Asia Menor, Pablo citaba un antiguo himno cristiano que muestra que, desde fecha muy temprana, los cristianos vieron la vida de Jesús como *kenosis*, «vaciamiento humilde».[31] Aunque, como todos los seres humanos, Jesús era la imagen de Dios, él no se aferró a esta alta dignidad,

sino que se despojó de sí mismo (*heauton ekenosen*)
tomando condición de siervo [...]
y se humilló a sí mismo,
obedeciendo hasta la muerte,
y muerte de cruz.

Debido a este descenso humillante, Dios le había elevado y le había dado el título supremo, *kyrios* («señor»), «a la gloria de Dios Padre». Se cita a menudo este texto para mostrar que, desde fecha muy temprana, los cristianos veneraban a Jesús como el hijo de Dios encarnado, pero Pablo no estaba dando a los filipenses una charla de doctrina cristiana. Les presentó el himno con una instrucción moral: «Tened entre vosotros los mismos sentimientos que Cristo».

> Nada hagáis por rivalidad, ni por vanagloria, sino con humildad, considerando cada cual a los demás como superiores a sí mismo, buscando cada cual no su propio interés, sino el de los demás.[32]

A menos que imitaran la *kenosis* de Jesús en los detalles más pequeños de su propia vida, no comprenderían el *mythos* del señor Jesús. Como toda gran enseñanza religiosa, la doctrina cristiana sería siempre una *miqra* que sólo tendría sentido cuando se tradujera a un programa ritual, meditativo o ético.

Cuando dio a Jesús el título de «señor», Pablo no quería decir que fuera Dios. La cuidada forma de expresión del himno deja claro que existía una distinción entre el *kyrios* y Dios. Aunque Pablo y todos los evangelistas llamaran a Jesús «hijo de Dios», no estaban haciendo una reivindicación de su divinidad. De hecho, se habrían sentido bastante escandalizados por esta idea. Para los judíos, un «hijo de Dios» era un ser humano perfectamente normal que había sido elevado a una intimidad especial con Dios y había recibido un mandato divino. Profetas, reyes y sacerdotes, todos ellos habían sido llamados «hijos de Dios»; en realidad, las Escrituras veían a todos los israelitas como «hijos de Dios» en ese sentido.[33] En los Evangelios, Jesús llamaba a Dios «padre», pero dejó muy claro que Dios era también el padre de sus discípulos.[34]

En la actualidad, se supone a menudo que, cuando contaban el relato de Jesús y su nacimiento de una virgen, los evangelistas alegaban que de algún modo había sido fecundado por Dios en el vientre de su madre y era «hijo de Dios» de la misma manera que Dionisos era hijo de Zeus

por medio de una mujer terrenal. Pero ningún lector judío habría interpretado así el relato. Hay varias concepciones inusuales en la Biblia hebrea: Isaac, por ejemplo, nació cuando su madre tenía 90 años. Circunstancias de este género se atribuyen regularmente a un ser humano excepcional para mostrar que el niño había estado marcado por la grandeza desde el primer instante de su vida. El nacimiento de una virgen se encuentra sólo en Mateo y Lucas —los otros escritores del Nuevo Testamento no parecen haber oído hablar de ello—, pero ambos trazan el linaje de Jesús a través de José, su padre natural, de la manera normal; Marcos da por supuesto que José era el padre de Jesús, y que éste tenía hermanos y hermanas que eran conocidos por las primeras comunidades cristianas;[35] como los otros evangelistas, ve a Jesús principalmente como profeta.[36] Los escépticos señalan con ironía las discrepancias obvias de las narraciones de la infancia, pero no se suponía que éstas respondieran a hechos reales, y los redactores finales no sintieron ningún escrúpulo por incluir esas historias contradictorias. Estos relatos eran ejercicios de *midrash* creativo, y su objetivo era mostrar que la llegada de Jesús estaba predicha en las Escrituras hebreas. Colocadas al principio de estos dos evangelios, daban al lector un anticipo de cómo interpretaba cada evangelista la misión de Jesús. Como la Biblia hebrea, el Nuevo Testamento recoge una amplia gama de visiones más que una única enseñanza ortodoxa. Mateo deseaba mostrar que Jesús era el *christos* de los gentiles así como de los judíos, por eso incluye el relato de los Magos que vienen del Oriente Lejano para adorar en el pesebre. Lucas, por otra parte, subraya siempre la misión de Jesús a los pobres y marginados, por eso en su evangelio un grupo de pastores es el primero en oír la «buena noticia» de su nacimiento.

La concepción y el nacimiento inusuales de Jesús no fueron de ningún modo la manera principal en que los primeros cristianos expresaron el sentimiento de su filiación divina. Pablo creía que había sido «designado» «hijo de Dios» en su resurrección.[37] Marcos pensaba que recibió su misión en el bautismo, como los antiguos reyes de Israel, que habían sido «adoptados» por Yahweh en su coronación. Cita incluso el antiguo salmo de coronación.[38] En otra ocasión, cuando Jesús llevó a tres de sus discípulos a una montaña elevada, los Evangelios le muestran siendo «ungido» como un profeta. Se «transfiguró» ante ellos, su rostro y sus vestidos brillaban como el sol; los discípulos le vieron hablando con Moisés y Elías mientras una voz celestial, citando el mismo himno, afirmaba: «Este es mi Hijo amado, en quien me complazco».[39]

Sin embargo, ¿no insistía Jesús constantemente en que sus discípulos reconocieran su estatus divino, casi como una condición de discipulado?[40] En los Evangelios, le oímos una vez tras otra regañar a sus discípulos por su falta de «fe» y alabando la «fe» de los gentiles, que parecen haberle comprendido mejor que sus compañeros judíos. A quienes le pedían una curación les exigía que tuvieran «fe» antes de que él pudiera obrar el milagro; y algunos ruegan: «Señor, creo, ayuda mi poca fe».[41] No encontramos esta preocupación por la «creencia» en las demás grandes tradiciones. ¿Por qué Jesús la valoraba tanto? La sencilla respuesta es que no lo hacía. La palabra traducida como «fe» en el Nuevo Testamento es el griego *pistis* (forma verbal, *pisteuo*), que significa «confianza», lealtad, empeño, compromiso».[42] Jesús no pedía a la gente que «creyera» en su divinidad, porque no planteaba esa pretensión. Pedía compromiso. Quería discípulos que se comprometieran con su misión, que dieran todo lo que tuvieran a los pobres, dieran de comer a los hambrientos, se negaran a dejarse obstaculizar por los lazos familiares, abandonaran su orgullo, dejaran a un lado su engreimiento y su sentimiento de superioridad, vivieran como las aves del cielo y los lirios del campo, y confiaran en el Dios que era su padre. Debían difundir la buena noticia del Reino a todo Israel —incluso a las prostitutas y los recaudadores de impuestos— y llevar una vida compasiva, no limitando su benevolencia a las personas respetables y convencionalmente virtuosas. Esa *pistis* podía mover montañas y desencadenar un potencial humano insospechado.[43]

Cuando san Jerónimo (*ca.* 342-420) tradujo el Nuevo Testamento del griego al latín, *pistis* se convirtió en *fides* («lealtad»). *Fides* no tenía ninguna forma verbal, por eso para *pisteuo* Jerónimo usó el verbo latino *credo*, palabra que derivaba de *cor do*: «doy mi corazón». No pensó en usar *opinor* («sostengo una opinión»). Y al traducirse la Biblia al inglés, *credo* y *pisteuo* se convirtieron en *I believe* [«yo creo»] en la versión del rey Jacobo (1611). Pero la palabra *belief* [«creencia»], ha cambiado su significado desde entonces. En inglés medio, *bileven* significaba «apreciar», «valorar», «estimar». Estaba relacionado con el *belieben* («amar») y el *liebe* («amado») germanos y el *libido* latino. Así pues, originalmente «creencia» significaba «lealtad a una persona a la que se está ligado por promesa o deber».[44] Cuando el caballero de Chaucer suplicaba a su patrón «*accepte my bileve*» quería decir «acepta mi fidelidad, mi lealtad».[45] En *Bien está lo que bien acaba,* de Shakespeare, que probablemente se escribió hacia 1603, poco antes de la publicación de la Biblia del rey Jacobo, se recomienda al joven noble Bertram: «No creas a tu desprecio»;

no debe abrigar desprecio por el origen humilde de Helena y permitir que enraíce en su corazón.[46] Sin embargo, a finales del siglo XVII, cuando nuestro concepto de conocimiento se hizo más teórico, la palabra «creencia» empezó a usarse para describir el asentimiento teórico a una proposición hipotética y con frecuencia dudosa. Científicos y filósofos fueron los primeros en usarla en este sentido, pero en los contextos religiosos el *credere* latino y la *belief* [«creencia»] inglesa conservaron sus connotaciones originales hasta bien entrado el siglo XIX.

Es en este contexto en el que deberíamos analizar la discutida cuestión de los milagros de Jesús. Desde la Ilustración, cuando la verificación empírica se volvió importante en la justificación de cualquier «creencia», muchas personas —cristianos y ateos por igual— supusieron que Jesús realizó esos milagros para probar su divinidad. Pero en el mundo antiguo los «milagros» eran corrientes y, aunque sorprendentes y significativos, no se pensaba que indicaran que el hacedor del milagro fuera de ninguna manera sobrehumano.[47] Había tantas fuerzas invisibles para las que la ciencia del momento no tenía explicación, que parecía bastante razonable suponer que los espíritus afectaban a la vida humana, y los griegos consultaban de forma rutinaria a un dios antes que a un médico. En efecto, dado el estado de la medicina antes del período moderno, probablemente ésta era la opción más segura y prudente. Algunas personas tenían una capacidad especial para manipular los poderes malignos que se pensaba que causaban la enfermedad, y los judíos en particular eran conocidos por ser curadores expertos. En el siglo IX a. e. c., los profetas Elías y Eliseo habían realizado milagros similares a los de Jesús, pero nunca nadie sugirió que pudieran ser dioses.

Jesús procedía de Galilea, al norte de Palestina, donde existía una tradición de hombres devotos (*hasidim*) que eran hacedores de milagros.[48] A mediados del siglo I a. e. c., las oraciones de Honi, el Trazador de Círculos, habían puesto fin a una severa sequía, y poco después de la destrucción del templo Hanina ben Dosa había sido capaz, como Jesús, de curar a un enfermo sin ni siquiera visitar su lecho. Pero nadie, y menos que nadie los propios *hasidim*, pensaba que fueran otra cosa que seres humanos ordinarios. Probablemente Jesús se presentaba como un *hasid* de esta tradición, y parece que fue un exorcista muy experto. La gente que sufría de epilepsia o de enfermedades mentales, para las que no había ninguna otra cura, consultaban de manera natural a los exorcistas, algunos de los cuales podrían haber procurado una mejora en enfermedades que tenían un fuerte componente psicosomático. Pero como

Honi, Jesús dejó muy claro que debía sus milagros a las «fuerzas» (*dunamis*) de Dios que obraban a través de él, e insistía en que cualquiera que confiara lo bastante en Dios podría hacer cosas aún mayores.[49]

Estos milagros no son, ni mucho menos, esenciales en el Evangelio, y los evangelistas parecen mostrarse bastante ambivalentes sobre ellos. Marcos nos dice que, aunque la fama de estas maravillas se extendiera por todas partes, Jesús pedía regularmente a la gente que se mantuviera en silencio sobre su curación;[50] Mateo tiende a quitar importancia a los milagros, usándolos simplemente para mostrar cómo Jesús cumplía la antigua profecía;[51] mientras que, para Lucas, los milagros mostraban nada más que Jesús era «un gran profeta», como Elías.[52] Los evangelistas sabían que, a pesar de estos signos y maravillas, Jesús no había conseguido muchos seguidores durante su vida. Los milagros *no* habían inspirado «fe»; las personas que los presenciaban coincidían en que Jesús era un «hijo de Dios», pero no estaban dispuestos a desbaratar su vida y comprometerse incondicionalmente en su misión, como tampoco habían estado dispuestos a vender todo lo que tenían para seguir a Honi, el Trazador de Círculos.

Incluso el círculo interno de los apóstoles carecía de *pistis*. No hicieron ningún comentario cuando Jesús alimentó a una multitud de cinco mil personas con unas pocas hogazas y unos pocos peces; y cuando le vieron caminar sobre las aguas, nos dice Marcos, estaban «completamente estupefactos [...] su mente estaba embotada».[53] Mateo relata que, en realidad, los discípulos se doblegaron ante él tras este milagro, gritando: «En verdad, tú eres Hijo de Dios»,[54] pero en ningún momento Jesús tuvo que regañarlos por su falta de fe.[55] Probablemente los relatos de milagros reflejan la interpretación de los discípulos de estos acontecimientos *después* de las apariciones de la resurrección. En retrospectiva, pudieron ver que Dios ya había estado actuando a través de Jesús para anunciar el Reino, al vencer a los demonios que provocaban el sufrimiento, la enfermedad y la muerte y al pisotear los poderes destructivos del caos.[56] No pensaban que Jesús fuera Dios, por eso no argumentaron que estos milagros probaran su divinidad. Pero, después de la resurrección, estaban convencidos de que, como cualquier persona de *pistis*, Jesús había podido invocar la *dunamis* de Dios cuando calmó la tormenta en el mar y caminó sobre las aguas azotadas por el viento.

Los rabinos sabían que los milagros no probaban nada. Un día, durante los primeros años en Yavneh, Rabí Eliezer estaba empeñado en una fe-

roz discusión sobre una decisión legal (*halakah*) derivada de la Torah. Cuando sus colegas se negaron a aceptar su opinión, pidió a Dios que demostrara que tenía razón con una serie de milagros. Un algarrobo se movió cuatrocientos codos por sí solo, el agua de un canal cercano corrió hacia atrás y los muros de la casa de estudios cedieron, como si estuvieran a punto de derrumbarse. Pero los rabinos siguieron sin convencerse y más bien parecían desaprobar esta extravagancia divina. Desesperado, Rabí Eliezer pidió un *bat qol*, una voz celestial, que apoyara su causa, y servicialmente una voz celestial gritó: «¿Qué tenéis contra Rabí Eliezer? La *halakah* es tal y como él dice». Nada impresionado, Rabí Josué se limitó a citar la propia Torah de Dios: «No está en el Cielo».[57] La Torah no era ya propiedad del Cielo; había descendido a la Tierra en el monte Sinaí y estaba ahora salvaguardada en el corazón de cada judío. Por eso «no prestamos ninguna atención a un *bat qol*», concluyó con firmeza. Se decía que cuando Dios escuchó esto, se rió y dijo: «Mis hijos me han vencido». Habían crecido. En vez de aceptar dócilmente opiniones impuestas desde arriba, estaban pensando por sí mismos.[58]

Revelación no significaba que cada palabra de la Escritura tuviera que ser aceptada de modo literal,[59] y al *midrash* le era indiferente la intención original del autor bíblico. Puesto que la palabra de Dios era infinita, un texto demostraba su origen divino si era capaz de producir significados nuevos. Cada vez que un judío se enfrentaba al texto antiguo, las palabras podían significar algo diferente. Por las décadas de 80 y 90, los rabinos empezaron a convencer a los demás judíos de que ésta, más que el cristianismo, era la manera auténtica de que Israel fuera hacia delante. Fue Rabí Akiva quien perfeccionó este estilo innovador de *midrash*. Se decía que su fama había llegado al cielo y que, intrigado, Moisés decidió bajar a la Tierra y asistir a una de sus charlas. Se sentó en la octava fila, detrás de los demás discípulos, y descubrió, para su desconcierto, que no podía comprender una sola palabra de la exposición que Akiva hacía de la Torah que le había sido revelada a *él*, Moisés, en el monte Sinaí. «Mis hijos me han superado», pensó Moisés pesaroso, como cualquier padre orgulloso, mientras se dirigía de regreso al cielo.[60] Otro rabino lo expresó más sucintamente: «Lo que no se le hubo revelado a Moisés, se le reveló a Rabí Akiva y su generación».[61] Algunos pensaron que Rabí Akiva iba demasiado lejos, pero su método triunfó porque mantenía abierta la Escritura. Al investigador moderno le puede parecer que el *midrash* viola la integridad del original, pero este tipo de «bricolaje» textual era un método creativo de impulsar una tradición hacia delante en un momen-

to en que era más difícil hacerse con material nuevo y se estaba obligado a trabajar con lo que se tenía.

Los rabinos creían que la revelación del Sinaí no había sido la última palabra de Dios a la humanidad, sino sólo el principio. La Escritura no era un producto acabado; su potencial tenía que ser sacado por el ingenio humano, de la misma manera que se había aprendido a extraer la harina del trigo y el hilo del lino.[62] La revelación era un proceso en curso que continuaba de una generación a otra.[63] Un texto que no pudiera hablar al presente estaba muerto, y el exegeta tenía la obligación de revivirlo. Los rabinos solían unir versículos que originalmente no tenían conexión entre sí en una «cadena» (*horoz*) que, en esta nueva combinación, significaba algo enteramente diferente.[64] A veces alteraban un término del texto, creando un juego de palabras al sustituir por otra una sola letra que cambiaba por completo el sentido original, diciendo a sus pupilos: «No leáis *esto*... sino *eso*».[65] No pretendían que la enmienda fuera permanente; como cualquier maestro de la Antigüedad, estaban interesados sobre todo en hablar de manera directa a las necesidades de un grupo particular de estudiantes. Se sentían especialmente complacidos en interpretar un texto de una forma que no guardaba ninguna relación con el original, de tal modo que el *Cantar de los Cantares*, un canto de amor profano que se escuchaba en las tabernas y que ni siquiera mencionaba a Dios, se convirtió en una alegoría del amor de Yahweh por su pueblo.

El *midrash* no era un ejercicio solitario; más bien, como el diálogo socrático, era una empresa compartida. Los rabinos habían conservado la antigua veneración por la comunicación oral y, en los primeros tiempos de Yavneh, no consignaban sus tradiciones por escrito, sino que las aprendían de memoria. Los graduados de la academia eran llamados *tannaim*, «repetidores», porque recitaban la Torah en voz alta y desarrollaban juntos su *midrash* en la conversación. La Casa de Estudios no era como una silenciosa biblioteca moderna, sino un lugar ruidoso, con debates clamorosos. Sin embargo, cuando la situación política en Palestina se deterioró, los rabinos pensaron que necesitaban un registro escrito de estas discusiones, y entre 135 y 160 recopilaron una Escritura enteramente nueva, a la que llamaron Mishnah, una antología de las enseñanzas orales recogidas en Yavneh. La Mishnah estaba deliberadamente construida como una réplica del templo perdido; sus seis partes (*sederim*) sostenían el edificio literario a modo de pilares.[66] Estudiando las leyes y las ordenanzas entonces ya trágicamente obsoletas, los estudiantes podían no obstante honrar la presencia divina en el mundo posterior al templo.

Una cosa había sido para los primeros fariseos basar su vida en un templo imaginario cuando el templo de Herodes era todavía una realidad en pleno funcionamiento, y otra muy distinta cuando éste había sido reducido a un montón de escombros calcinados. En la Mishnah, los rabinos acumularon miles de nuevas reglas que regulaban las vidas de los judíos hasta el más pequeño detalle para ayudarles a hacerse conscientes de la presencia continua de la *Shekhinah* entre ellos. No tenían ningún interés en las «creencias», sino que se centraban en la conducta práctica. Si todos los judíos debían vivir como si fueran sacerdotes que servían al Santo de los Santos, ¿cómo debían tratar con los gentiles?, ¿cómo podía observar cada hogar las leyes de pureza?, ¿cuál era el papel de las mujeres en el hogar que ahora era un templo? Los rabinos nunca habrían podido convencer a los fieles para que aceptaran este formidable cuerpo de ley sin generar una espiritualidad satisfactoria.

La Mishnah no se aferró de manera celosa a la Biblia hebrea, sino que se mantuvo orgullosamente a distancia y rara vez citaba las antiguas Escrituras. No sentía ninguna necesidad de hablar de su relación con la tradición del Sinaí, pero asumía que su competencia estaba fuera de toda duda. Los rabinos siguieron amando y venerando las Escrituras antiguas, pero sabían que el mundo que representaban había desaparecido para siempre; como los cristianos, tomaron de él lo que necesitaban y, con todo respeto, dejaron el resto a un lado. Se debía permitir que la religión se moviera libremente hacia delante y no se la podía constreñir por una lealtad al pasado que estaba fuera de lugar. La revelación divina, decidieron, había llegado a la humanidad en dos formas: una Torah escrita y una Torah oral en curso, que evolucionaba de una generación a otra. Las dos eran sagradas, las dos procedían de Dios, pero los rabinos valoraban más la Torah oral que cualquier otra puesta por escrito, porque esta tradición viva reflejaba las fluctuaciones del pensamiento humano y mantenía a la Palabra sensible al cambio. La dependencia indebida respecto de un texto escrito podía alentar la inflexibilidad y la timidez retrógrada.[67] Las intuiciones de todos los judíos —pasadas, presentes y futuras— habían sido anticipadas simbólicamente en la revelación del Sinaí, por eso, cuando en sus discusiones desarrollaban juntos la Torah oral en la Casa de los Estudios, los rabinos se sentían como si estuvieran junto a Moisés en la cima de la montaña participando en una conversación interminable con los grandes sabios del pasado y con su Dios. Eran los receptores de la palabra de Dios con tanta seguridad como lo habían sido los profetas antiguos y los patriarcas.[68]

Los dos Talmudes se apartaban aún más netamente de la Biblia. El Talmud de Jerusalén, compilado durante el siglo V, y el más autoritativo Talmud de Babilonia (conocido como Bavli), un siglo después, eran comentarios a la Mishnah, no a la Biblia. Como el Nuevo Testamento, el Bavli era considerado la conclusión de la Biblia hebrea, una revelación nueva para un mundo diferente.[69] Así como los cristianos leían siempre la Biblia hebrea desde la perspectiva del Nuevo Testamento, los judíos sólo la estudiarían en conjunción con el Bavli, que la transformaba por completo. Los autores-editores se sentían libres para invertir la legislación de la Mishnah, oponer a un rabino contra otro, y señalar serias lagunas en sus argumentaciones. Hicieron exactamente lo mismo con la Biblia, sugiriendo incluso lo que los autores bíblicos deberían haber dicho y sustituyendo leyes bíblicas por sus propias regulaciones. El Bavli no daba respuestas definitivas a las numerosas preguntas planteadas. Oímos muchas voces diferentes: Abraham, Moisés, los profetas, los primeros fariseos y los rabinos de Yavneh eran reunidos en la misma página, de manera que parecían estar en el mismo nivel y participar en un debate comunal a través de los siglos.

El estudio del Talmud es democrático y abierto. Si un estudiante descubre que ninguna de estas augustas autoridades resuelve un problema a su satisfacción, deberá resolverlo por sí mismo. El Bavli ha sido por ello descrito como el primer texto interactivo.[70] Puesto que se enseñaba a los estudiantes a seguir el método rabínico de estudio, éstos se entregaban a las mismas discusiones y debían aportar sus propias contribuciones a esta conversación interminable. En algunas versiones del Talmud, había un espacio en cada página para que un estudiante añadiera su comentario. Se enseñaba que nadie tenía la última palabra, que la verdad estaba cambiando constantemente, y que aunque la tradición era de una importancia inmensa, no debía comprometer el propio juicio. Si no se añadían las observaciones propias a la página sagrada, la línea de la tradición llegaría a su fin. El discurso religioso no debía ponerse en piedra; las enseñanzas antiguas requerían una revisión constante. «¿Qué es la Torah?» preguntaba el Bavli. «Es la interpretación de la Torah», respondía.[71]

Cuando el cristianismo se extendió por el mundo helenístico, los conversos más cultos aportaron las intuiciones y las esperanzas de su educación griega. Desde fecha muy temprana, consideraron el cristianismo una *philosophia* que tenía mucho en común con las escuelas griegas. Se

necesitaba valor para hacerse cristiano, porque las iglesias estaban sometidas a esporádicas pero intensas oleadas de persecución por parte de las autoridades romanas. Cuando se vio que Jesús no regresaba, el cristianismo judío desapareció, y hacia principios del siglo II, cristianismo y judaísmo rabínico se separaron. Una vez que los cristianos dejaron claro que no eran ya miembros de la sinagoga, los romanos los consideraron fanáticos impíos que habían cometido el pecado capital de romper con la fe paterna. Los cristianos fueron acusados de ateísmo porque se negaban a honrar a los dioses patronales del Imperio; por eso algunos intentaron probar que el cristianismo no era una *superstitio*, sino una nueva escuela de filosofía.

Uno de los primeros apologetas fue Justino (100-160), converso pagano de Samaria en Tierra Santa. Se había interesado superficialmente por el estoicismo y la espiritualidad pitagórica, pero descubrió lo que estaba buscando en el cristianismo, al que consideraba la culminación del judaísmo y la filosofía griega. Los filósofos consideraban también a sus grandes sabios —Sócrates, Platón, Zenón, Epicuro— «hijos de Dios», y los cristianos usaban el mismo tipo de terminología —Logos, Espíritu y Dios— que los estoicos. En el prólogo a su Evangelio, san Juan había dicho que Jesús era la «Palabra» (*logos*) encarnada de Dios,[72] el mismo Logos, argumentaba Justino, que había inspirado a Sócrates y a Platón. No existía ningún equivalente griego para la *Shekhinah* hebrea, así que los cristianos usaron cada vez más el término Logos para describir la Presencia divina que podían experimentar pero que estaba esencialmente separada de la naturaleza más íntima de Dios. Justino no fue un intelectual de primera fila, pero su concepción de Cristo como el Logos eterno fue crucial para los teólogos que desarrollaron las ideas seminales del cristianismo y son conocidos, por lo tanto, como «Padres» de la Iglesia.

Los Padres de educación griega buscaron referencias al Logos en cada frase de la Biblia hebrea. Al descubrir que los textos hebreos resultaban de difícil comprensión y que el *ethos* bíblico antiguo era algo extraño, los transformaron en alegoría, en la que todos los acontecimientos y personajes de lo que ellos denominaron «Antiguo Testamento» se convirtieron en precursores de Cristo. Los cristianos de Antioquía prefirieron centrarse en el sentido literal de la Escritura y descubrir lo que los autores bíblicos habían querido enseñar, pero no fueron tan populares como los exegetas de Alejandría, que siguieron los pasos de Filón y los alegoristas griegos.

Uno de los más brillantes e influyentes de estos exegetas primeros fue Orígenes (185-254), que había estudiado *allegoria* con eruditos griegos y judíos en Alejandría y *midrash* con rabinos en Palestina. En su búsqueda del significado más profundo de la Escritura, Orígenes no dejó arrogantemente de lado el original, sino que se tomó muy en serio el sentido inmediato de la Escritura. Aprendió hebreo, consultó a los rabinos sobre la tradición popular judía, estudió la flora y fauna de la Tierra Santa, y, en un esfuerzo descomunal por fijar la versión óptima de la Escritura, puso el texto hebreo junto con cinco traducciones griegas diferentes. Pero creía que era imposible para un cristiano moderno, de formación griega, leer la Biblia de una manera completamente literal. ¿Cómo podía alguien suponer que Dios había «paseado» realmente por el Jardín del Edén? ¿Qué pertinencia podían tener para los cristianos las prolijas instrucciones para la construcción del tabernáculo en el desierto del Sinaí? ¿Estaba el cristiano obligado a entender de forma literal la instrucción de Cristo de que sus discípulos nunca llevaran zapatos? ¿Qué podríamos hacer con la muy sospechosa historia de Abraham vendiendo a su esposa al faraón? La respuesta fue tratar estos textos difíciles como *allegoria*, la forma literaria que describe una cosa bajo la apariencia de otra.

En efecto, argumentaba Orígenes, las flagrantes anomalías e incoherencias de la Escritura nos obligaban a mirar más allá del sentido literal. Dios había plantado estos «escollos e interrupciones del sentido histórico» para hacernos mirar más en profundidad. Estas «imposibilidades e incongruencias [...] presentan una barrera al lector y le llevan a rechazar la senda del significado ordinario».[73] Orígenes nunca se cansó de decir a sus lectores que la exégesis era un trabajo duro y que, como cualquier ejercicio filosófico, requería disciplina y dedicación. Como cualquier filósofo, el exegeta debía vivir una vida de oración, pureza, sobriedad y virtud; debía estar preparado para estudiar durante toda la noche.[74] Pero si perseveraba, descubriría que «en el mismo acto de leer y estudiar diligentemente» estos textos en apariencia poco prometedores, se sentiría «tocado por el espíritu (*pneuma*) divino».[75] Para los cristianos, como para los rabinos, la Escritura era un símbolo, y sus palabras y relatos eran meramente las «imágenes exteriores de las cosas divinas».[76] Para Orígenes, la exégesis era un *musterion*, una iniciación que requería gran esfuerzo pero que, al final, introduciría al *mystes* en la presencia divina.[77]

Como el ser humano, la Escritura constaba de un cuerpo, una psique y un espíritu que trascendían la naturaleza mortal; éstos se correspon-

dían con los tres sentidos en los que se podía interpretar. El *mystes* tenía que dominar el «cuerpo» del texto sagrado (es decir, su sentido *literal*) antes de poder progresar a algo más elevado. Entonces estaba preparado para el sentido *moral*, una interpretación que representaba la «psique», los poderes naturales de la mente y el corazón: esto nos proporcionaba la orientación ética, pero era en gran parte un asunto de sentido común. El *mystes* que proseguía hasta su iniciación, era introducido por fin en el sentido alegórico, *espiritual*, cuando encontraba la Palabra que estaba oculta en el cuerpo terrenal de la página sagrada.

Pero esto no sería posible sin las prácticas espirituales que ponían al *mystes* en un marco mental diferente. Al principio, al lector moderno la exégesis de Orígenes le puede parecer forzada y traída por los pelos, porque lee en el texto cosas que sencillamente no están ahí. Pero Orígenes no pide al lector que «crea» sus conclusiones. Como cualquier teoría filosófica, sus ideas no tienen sentido a menos que el discípulo emprenda los mismos ejercicios espirituales que su maestro. Sus comentarios eran una *miqra*. Los lectores tenían que dar el paso siguiente por sí mismos, meditando sobre el texto con igual intensidad que Orígenes, hasta que también ellos fueran «capaces de recibir los principios de la verdad».[78] Sin largas horas de *theoria* («contemplación»), la exégesis de Orígenes resultaba incomprensible e increíble.

El método de Orígenes de leer la Escritura según los sentidos literal, moral y espiritual se convirtió en algo corriente en todo el mundo cristiano. El reformador monástico Juan Casiano (360-435) introdujo este tipo de exégesis en la Europa occidental, y añadió un cuarto sentido: el anagógico, que expresaba la dimensión escatológica de cualquier texto dado. Este método cuádruple permaneció en Occidente hasta la Reforma. Era impartido a los laicos desde el púlpito por los predicadores y usado por los monjes cuando meditaban el texto bíblico. Se empezaba siempre con la lectura literal, pero luego se avanzaba por la escala de los sentidos moral, alegórico y anagógico en un «ascenso» simbólico desde el nivel físico al nivel espiritual de la existencia. Hasta la época moderna, nadie pensó en limitar su atención a una lectura literal del sentido evidente de la Escritura. Cuando los cristianos empezaron a insistir en la verdad literal de cada palabra de la Biblia a finales del siglo XIX, muchos descubrirían que era tan extraño, increíble y paradójico como había descrito Orígenes.

Para los Padres de la Iglesia, la Escritura era un «misterio» no porque enseñara un montón de doctrinas incomprensibles, sino porque dirigía la atención de los cristianos hacia un nivel de la realidad oculto. La

Escritura era también un «misterio» porque la exégesis era un proceso espiritual que, como cualquier iniciación, avanzaba etapa por etapa hasta el momento final de la iluminación. No se podía esperar comprenderla sin someterse a una ascesis disciplinada de corazón y mente. La Escritura no era sólo un texto, sino una «actividad»; no se trataba tan sólo de leerla; había que *hacerla*.[79] Tanto los eruditos como los laicos la leían habitualmente en un marco litúrgico que la separaba de los modos seculares de pensamiento. Como sabemos por las cartas de Pablo, los primeros cristianos habían desarrollado sus propios rituales. El bautismo y la eucaristía (una reactualización de la última cena de Jesús con sus discípulos) eran también «misterios», no porque no pudieran ser comprendidos por la razón natural, sino porque eran iniciaciones en las que se enseñaba a la comunidad a mirar por debajo de los gestos simbólicos para descubrir el núcleo sagrado en su interior y experimentar de este modo un «cambio de conciencia».

En los sermones de Cirilo, obispo de Jerusalén (*ca.* 315-386), tenemos uno de los primeros relatos sobre la manera en que los candidatos eran introducidos a los rituales y doctrinas de la Iglesia.[80] En la iglesia de Cirilo, la ceremonia del bautismo tenía lugar en las primeras horas de la mañana del Domingo de Pascua en la Basílica de la Resurrección. Durante las seis semanas de la Cuaresma, los conversos habían sufrido un intenso período de preparación. Tenían que ayunar, asistir a vigilias, rezar y recibir instrucción sobre el *kerygma*, el mensaje básico e inmediato del Evangelio. No se les exigía que creyeran algo especial de antemano. No serían instruidos en las verdades más profundas del cristianismo hasta después de la iniciación del bautismo, porque estos dogmas sólo tendrían sentido después de la experiencia transformadora del ritual. Como en cualquier escuela filosófica, la teoría era posterior a los ritos y ejercicios espirituales que la habían producido. Como cualquier *mythos*, las doctrinas del cristianismo únicamente se comunicaban en un escenario ritualizado a personas que se encontraban preparadas de la forma adecuada y estaban dispuestas a ser transformadas por él.[81] Como las ideas de cualquier iniciación, las doctrinas que se revelaban al final del proceso ritualizado parecerían triviales o incluso absurdas a los que eran ajenos a ellas. Era sólo *después* de haber atravesado el proceso transformador cuando se pedía a los nuevos cristianos que recitaran el «credo», la proclamación no de una «creencia», sino de un compromiso con el Dios que había llegado a ser una realidad en sus vidas como resultado de ese rito de paso.

Por consiguiente, los sermones de Cirilo no eran explicaciones doctrinales metafísicas que exigieran ser crédulamente asumidas como «creencia», sino *mistagogía*; éste había sido el término técnico para la instrucción que en los Misterios griegos permitía a los *mystai* que «se asimilaran con los símbolos santos, dejaran su identidad propia, se hicieran uno con los dioses y experimentaran la posesión divina». Cuando empezaba la ceremonia, los candidatos bautismales se alineaban fuera de la iglesia mirando hacia el Oeste, en dirección a Egipto, el reino de la puesta del sol y de la muerte. Como primer paso de su re-actualización de la liberación de los israelitas de la esclavitud, renunciaban a Satanás. Entonces «se daban la vuelta» en una «conversión» hacia el Este, hacia el amanecer, la vida nueva y la inocencia prístina del Edén. En procesión hacia el interior de la iglesia, se desprendían de sus ropas, despojándose simbólicamente de su viejo yo, de manera que quedaban desnudos, como Adán y Eva antes de la Caída. Cada *mystes* se sumergía entonces tres veces en las aguas del estanque bautismal. Ésta era su travesía del mar y su inmersión simbólica en la muerte de Cristo, cuyo sepulcro estaba sólo unas millas más allá. Cada vez que salían de debajo del agua, el obispo les preguntaba: ¿Tenéis *pistis* en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo? Y en cada ocasión, el *mystes* gritaba: *¡Pisteuo!* «¡Doy mi corazón, mi lealtad y mi compromiso!» Cuando salían del estanque, se habían convertido en *christoi* («ungidos»).[82] Se vestían con vestiduras blancas, simbolizando su nueva identidad, recibían la eucaristía por primera vez y, como Cristo en su bautismo, eran ritualmente adoptados como «hijos de Dios». En el Occidente de habla latina, los neófitos exclamarían: «*¡Credo!*» cuando se sumergían en el agua. No se trataba de un asentimiento intelectual a las doctrinas obligatorias de la Iglesia, que no aprenderían hasta la semana siguiente. Los *mystai* no estaban afirmando simplemente su «creencia» en un conjunto de proposiciones no comprobadas de manera empírica. La exclamación «*¡Pisteuo!*» o «*¡Credo!*» se parecía más al «sí quiero» del oficio del matrimonio.

Los rituales, cuidadosamente concebidos, habían evocado un *ekstasis*, un «salir» de los modos de pensamiento acostumbrados. Como Teodoro, obispo de Mopsuestia, en Cilia, de 392 a 428, explicaba a sus catecúmenos:

> Cuando dices «*pisteuo*» [«me comprometo»] ante Dios, muestras que permanecerás inquebrantablemente con él, que nunca te separarás de él y que lo pensarás como lo más elevado y que vivirás con él y te comportarás de acuerdo con sus mandamientos.[83]

La «creencia» en nuestro sentido moderno no formaba parte de esto. Aunque Teodoro era un destacado defensor de la exégesis literal practicada en Antioquía, no exigía a sus candidatos que «creyeran» en ninguna doctrina «misteriosa». La fe era puramente un asunto de compromiso y vida práctica.

Esto también sería cierto del tercero de los monoteísmos, que no surgiría hasta los primeros años del siglo VII. En el 610, Muhammad ibn Abdullah (*ca.* 560-632), comerciante de la próspera ciudad comercial de La Meca, en el Hijaz árabe, empezó a tener revelaciones que él creía procedentes del Dios de los judíos y los cristianos. Estos mensajes divinos se reunieron finalmente en la Escritura conocida como Corán, la «Recitación», cuyo texto se completó unos veinte años después de la muerte del Profeta. La religión del Corán sería conocida como «islam», palabra que significa «entrega» a Dios, y se basa en los mismos principios básicos que las otras dos tradiciones monoteístas.

El Corán no tiene ningún interés en la «creencia»; en realidad, este concepto es bastante extraño al islam.[84] La especulación teológica que resulta en la formulación de doctrinas abstrusas es desechada como *zannah*, conjeturas autocomplacientes sobre asuntos que nadie puede probar de una manera u otra, pero que hace a la gente pendenciera y estúpidamente sectaria.[85] Como cualquier religión o *philosophia*, el islam era una forma de vivir (*din*). El mensaje fundamental del Corán no era una doctrina, sino un llamamiento ético a la compasión expresada de manera práctica: es malo construir una fortuna privada y es bueno compartir de un modo justo la riqueza y crear una sociedad justa en la que los pobres y la gente vulnerable sean tratados con respeto.[86] Los cinco «pilares» del Islam son *miqra*, un llamamiento a una actividad entregada: oración, ayuno, limosnas y peregrinación. Esto es cierto también del primer «pilar», la declaración de fe: «Doy testimonio de que no hay Dios sino Allah y que Muhammad es su profeta». Esto no es un «credo» en el sentido occidental moderno; el musulmán que hace esta *shahadah* «da testimonio» en su vida y en cada una de sus acciones de que su prioridad principal es Allah y que ningún otro «dios» —lo que incluye las ambiciones políticas, materiales, económicas y personales— puede tener prioridad sobre su compromiso tan sólo con Dios. En el Corán, la fe (*iman*) es algo que los fieles hacen: comparten su riqueza, realizan «obras de justicia» (*salihat*) y postran sus cuerpos en tierra en el acto kenótico, desinflador del ego, de la oración (*salat*).[87]

En el Corán se llama *kafirun* a las personas que se opusieron al islam cuando Muhammad empezó a predicar en La Meca. La traducción habitual es sumamente engañosa: no significa «no creyentes» ni «infieles»; la raíz *KFR* significa «ingratitud descarada», rechazo descortés y arrogante de algo ofrecido con gran amabilidad.[88] La teología de los *kafirun* era muy correcta: todos ellos daban por supuesto, por ejemplo, que Dios creó el mundo.[89] No se les condenaba por su «increencia», sino por su actitud ofensiva y desconsiderada hacia los otros, por su orgullo, engreimiento, chauvinismo e incapacidad para aceptar la crítica.[90] Los *kafirun* nunca tienen en consideración una idea que sea nueva para ellos, porque piensan que ya lo saben todo. Por lo tanto, se burlan del Corán, aprovechando cualquier oportunidad para hacer gala de su inteligencia.[91] Sobre todo, son *jahili*: crónicamente «irascibles», extremadamente sensibles a su honor y su prestigio, con una tendencia destructiva a las represalias violentas.[92] Los musulmanes tienen la orden de responder a ese comportamiento ofensivo con *hilm* («indulgencia») y tranquila cortesía, dejando la venganza a Allah.[93] Deben «andar suavemente por la tierra», y cada vez que los *kafirun* les ofendan, deben limitarse a replicar: *Salam* («paz»).[94]

No se trataba de una lectura simplista, literal, de la Escritura. Cada imagen, declaración y versículo del Corán se llama *ayah* («signo», «símbolo», «parábola»), porque sólo podemos hablar de Dios analógicamente. Las grandes *ayat* de la Creación y del Juicio Final no se proponen para imponer la «creencia», sino que son llamamientos a la acción. Los musulmanes deben traducir estas doctrinas al comportamiento práctico. La *ayah* del Último Día, cuando la gente descubra que su riqueza no puede salvarla, debería hacer que los musulmanes examinen su conducta aquí y ahora: ¿se están comportando de manera amable y justa con los necesitados? Deben imitar la generosidad de Allah, que creó las maravillas de este mundo tan muníficamente y lo sostiene de forma tan benevolente. Al principio, se conoció la religión como *tazakka* («refinamiento»). Atendiendo compasivamente a los pobres, liberando a sus esclavos y realizando cada día, cada hora, pequeños actos de amabilidad, los musulmanes adquirirían un espíritu responsable, solícito, purgándose del orgullo y el egoísmo. Modelando su conducta sobre la del Creador, lograrían el refinamiento espiritual.[95]

En esos días primeros, los musulmanes no veían el islam como una religión nueva, exclusiva, sino como una continuación de la fe primordial de las «gentes del Libro», los judíos y los cristianos. En un pasaje sorprendente, Dios insiste en que los musulmanes deben aceptar de forma

indiscriminada las revelaciones de cada uno de los mensajeros de Dios: Abraham, Isaac, Ismael, Jacob, Moisés, Jesús y todos los demás profetas.[96] El Corán es simplemente una «confirmación» de las Escrituras anteriores.[97] Nadie debía ser obligado a aceptar el islam, porque cada una de las tradiciones reveladas tenía su propio *din*; no era la voluntad de Dios que todos los seres humanos pertenecieran a la misma comunidad de fe.[98] Dios no era propiedad exclusiva de ninguna tradición; la luz divina no podía ser confinada en una sola lámpara, no pertenecía ni al Este ni al Oeste, sino que iluminaba a todos los seres humanos.[99] Los musulmanes deben hablar con cortesía a las gentes del Libro, debatir con ellos sólo de «la manera más amable», recordar que adoran al mismo Dios, y no enredarse en disputas inútiles ni agresivas.[100]

Todo esto requería un *jihad* (que no significa «guerra santa», sino «esfuerzo», «lucha») incesante, porque era muy difícil poner en práctica la voluntad de Dios en un mundo trágicamente imperfecto. Los musulmanes debían realizar un esfuerzo decidido en todos los frentes, intelectual, social, económico, moral, espiritual y político. A veces, podrían tener que luchar, como hizo Muhammad cuando los *kafirun* mequíes juraron exterminar a la comunidad musulmana. Pero la guerra de agresión estaba proscrita y la única justificación para la guerra era la defensa propia.[101] La guerra estaba lejos de ser el deber principal del musulmán. Una tradición (*hadith*) importante y citada con frecuencia nos cuenta que Muhammad, al regresar a casa después de una batalla, dijo: «Volvemos del *jihad* [la batalla] menor y vamos al *jihad* mayor», la batalla mucho más importante y difícil por reformar la propia sociedad y el corazón de uno mismo. Finalmente, cuando la guerra con La Meca se resolvió a su favor, Muhammad adoptó una política de no violencia.[102] Cuando, por fin, La Meca abrió voluntariamente sus puertas, nadie fue obligado a entrar en el Islam, y Muhammad no hizo allí ningún intento de poner en práctica un estado exclusivamente islámico.

Como cualquier tradición religiosa, el islam cambiaría y evolucionaría. Los musulmanes formaron un gran imperio, que se extendía desde los Pirineos hasta los Himalayas, pero, conforme a los principios coránicos, nadie fue obligado a convertirse en musulmán. En realidad, durante los primeros cien años después de la muerte del Profeta, la conversión al islam fue realmente desaconsejada, porque el Islam era una fe para los árabes, los descendientes de Ismael, el hijo mayor de Abraham, así como el judaísmo lo era para los hijos de Isaac y el cristianismo para los seguidores del Evangelio.

La fe, por lo tanto, era cuestión de discernimiento práctico y compromiso activo; tenía poco que ver con la creencia abstracta o la conjetura teológica. Judaísmo e islam han permanecido como religiones de práctica; promueven la ortopraxis, la práctica correcta, más que la ortodoxia, la enseñanza correcta. Sin embargo, en los cuatro siglos primeros, el cristianismo había empezado a moverse en una dirección ligeramente diferente y desarrolló la preocupación por la corrección doctrinal que terminaría convirtiéndose en su talón de Aquiles. Sin embargo, incluso cuando algunos cristianos discutían de manera estridente sobre abstrusas definiciones dogmáticas, otros —tal vez como reacción— desarrollaron una espiritualidad de silencio y no saber, que sería muy importante, característica e influyente.

Capítulo 5

El silencio

En el año 312, Constantino derrotó a su rival por el trono imperial en la batalla de Puente Milvio y siempre creería que debía su victoria al Dios de los cristianos. Al año siguiente, declaró el cristianismo *religio licita*, una de las religiones permitidas en el Imperio romano. Esto significó un cambio total, espectacular y fatídico. Los cristianos dejaron de ser miembros perseguidos de una secta fuera de la ley y pasaron a una situación en la que podían poseer propiedades, construir iglesias, realizar libremente su culto y hacer una contribución particular a la vida pública. Aunque Constantino siguió presidiendo el culto imperial como *pontifex maximus* y sólo fue bautizado en su lecho de muerte, era evidente que favorecía al cristianismo; tenía la esperanza de que, una vez legalizada, la Iglesia se convertiría en una fuerza cohesiva para su extenso imperio. Pero este apoyo imperial iba a resultar una bendición ambigua. Constantino había comprendido muy poco de la teología cristiana, lo que no le impidió entrometerse en los asuntos doctrinales cuando descubrió que la Iglesia que se suponía iba a unificar a sus súbditos se encontraba desgarrada por una disputa dogmática.

Los cristianos tenían que adaptarse a las nuevas circunstancias. Tenían que encontrar una manera de instruir al aluvión de nuevos conversos que se les presentaban para el bautismo, algunos, sin duda, pensando en obtener un beneficio personal. Se daban cuenta de que su fe, desde luego, podía ser confusa. Ahora que el cristianismo era una religión predominantemente gentil, la terminología hebrea de los primeros cristianos

judíos tenía que ser traducida a una lengua grecorromana. El cristianismo afirmaba que era una religión monoteísta, pero ¿cuál era el estatus de Jesús, el Logos encarnado? ¿Era un segundo Dios? ¿Qué querían decir los cristianos cuando lo llamaban «Hijo de Dios»? ¿O era un híbrido —mitad humano, mitad divino— como Dionisos? ¿Y quién era el Espíritu Santo? El problema se exacerbaba por un acusado cambio en el ambiente intelectual y espiritual de la antigüedad tardía.

Parece que existía una profunda pérdida de confianza en el mundo físico y en la naturaleza humana. Hasta entonces, los griegos, como la mayor parte de los demás pueblos, no habían percibido ningún abismo insuperable entre Dios y la humanidad. Sus filósofos habían estado de acuerdo en que, como animales racionales, los seres humanos contenían una chispa de lo divino en su interior; un sabio como Sócrates, que encarnaba el ideal trascendente de la sabiduría, era un hijo de Dios y un avatar de lo divino. No se dudaba de que se podía ascender al Bien mediante los propios poderes naturales. Orígenes, platónico, creía que podía llegar a conocer a Dios mediante la contemplación del universo, y había considerado la vida cristiana un ascenso, según el esquema platónico, que continuaría tras la muerte hasta que el alma fuera plenamente asimilada a lo divino. El filósofo neoplatónico egipcio Plotino (*ca.* 205-270) creía que el universo emanaba eternamente de Dios, como los rayos emanan del sol, de manera que el mundo material sería una especie de desbordamiento del ser mismo de Dios; cuando se meditaba sobre el universo, por lo tanto, se estaba meditando sobre Dios. Pero, hacia principios del siglo IV, se sentía que el cosmos estaba separado de Dios por un abismo inmenso, casi insuperable. Se experimentaba entonces el universo como tan frágil, moribundo y contingente que no podía tener nada en común con el Dios que era el Ser. Un vacío aterrador estaba listo para tragarse todas las cosas vivas. La pregunta primordial («¿por qué existe algo en vez de nada?») no inspiraba ya sobrecogimiento, asombro y deleite, sino que había sido reemplazada por un vértigo exasperante. La posibilidad de la Nada estaba amenazaradoramente al acecho tanto al principio como al final de la existencia humana.

Algunos cristianos ya habían empezado a promover la doctrina nueva, enteramente desconocida en la Antigüedad, de la creación a partir «de la nada» (*ex nihilo*). Clemente de Alejandría (*ca.* 150-215) creía que la idea filosófica de un cosmos eterno era idólatra, porque presentaba a la naturaleza como un segundo Dios coeterno. Nada podía proceder de nada, así que el universo sólo podía haber sido sacado del vacío primor-

dial por el Dios que era la vida misma. En lugar de «deificar el universo», las gentes necesitaban saber que «la pura volición de Dios es lo que crea el universo».[1] La idea de que Dios había creado de forma deliberada todas las cosas de la nada planteaba grandes problemas: ¿no implicaba eso que Dios era responsable del mal? Sin embargo, la creencia de que la materia era eterna parecía comprometer la omnipotencia y libertad soberana de Dios. El monoteísmo implicaba que había un solo poder omnipotente, por eso las decisiones de Dios no podían estar influidas por las necesidades de la materia, a la que, como al artesano de Platón, meramente se permitía organizar y completar.[2]

Se piensa ahora que la doctrina de la creación *ex nihilo* es la piedra angular del cristianismo, la verdad en la que el teísmo se sostiene o lo que le hace caer. Por eso es interesante señalar de qué forma lenta e indecisa surgió esta idea, que era enteramente extraña a la filosofía griega. A Aristóteles le habría parecido absurdo imaginar a Dios eterno, completamente absorto en una contemplación incesante de sí mismo, decidiendo de súbito la creación del cosmos. La creación a partir de la nada representaba un cambio fundamental en la interpretación cristiana de Dios y del mundo. No había ya una cadena del ser que emanara eternamente desde Dios hacia el universo material, no había ya un reino intermedio de seres espirituales que transmitían la energía divina a las regiones inferiores. En lugar de ello, Dios había sacado a cada criatura de una nada abisal e inimaginable y podía, en cualquier momento, retirar la mano sostenedora. La creación *ex nihilo* separa al universo de Dios. El mundo físico no podía decirnos nada sobre lo divino porque no había emanado de forma natural de Dios, como los filósofos habían imaginado, sino que había sido hecho de la nada. Era, por lo tanto, de una naturaleza (*ontos*) completamente diferente de la sustancia del Dios vivo. Ya no era posible una «teología natural» que argumentara desde nuestra observación racional del mundo hasta Dios, porque la nueva doctrina dejaba claro que, dejados a nosotros mismos, no podíamos saber nada en absoluto de Dios.

Sin embargo, los cristianos no pensaban que Dios fuera enteramente incognoscible. El hombre Jesús había sido una imagen (*eikon*) de lo divino y les había dado una vaga idea de cómo era el Dios completamente trascendente. También estaban convencidos de que, a pesar de todo, habían entrado en una dimensión hasta entonces inexplorada de su humanidad que, en algún sentido, les permitía participar en la vida divina. Llamaron *theosis* («deificación») a su experiencia cristiana: como el Logos encarnado, también ellos se habían convertido en hijos de Dios,

como había explicado Pablo. Pero debido a esta sima abierta entre el mundo material y el mundo divino, comprendían ahora que no podían alcanzar éste por su propio esfuerzo. Eso sólo había acontecido debido a una iniciativa divina. El Dios que había llamado a todas las cosas al ser había llenado de algún modo el inmenso abismo cuando «la Palabra se hizo carne y puso su Morada entre nosotros».[3] Pero ¿quién era Jesús? ¿En qué lado del abismo estaba el Logos por el cual «todo se hizo»?[4] Algunos cristianos argumentaban que, debido, como dijo san Juan, a que la Palabra había estado «con Dios» desde el principio, y a que en realidad «era Dios»,[5] Jesús, la Palabra encarnada, pertenecía a la esfera divina. Pero otros señalaban que, puesto que se había convertido en un hombre y había sufrido una muerte atroz, compartía la fragilidad y la contingencia de la materia. Pero ¿significaba eso que la Palabra había sido creada de la nada como todo lo demás?

En 320 estalló un acalorado debate sobre estas cuestiones en Alejandría. Parece que todo comenzó con una discusión sobre el significado de las palabras de la Sabiduría en el libro de los Proverbios, que los cristianos habían aplicado siempre a Cristo: «Yahweh me creó, primicia de su camino, antes que sus obras más antiguas»;[6] y continúa diciendo que la Sabiduría había sido el «arquitecto» de Dios, su agente de la creación. Arrio, un joven presbítero de Alejandría, atractivo y carismático, afirmaba que este texto dejaba claro que la Palabra y la Sabiduría del Padre eran las criaturas primeras y más privilegiadas de Dios. Se seguía de ello que también la Palabra debía de haber sido creada *ex nihilo*. Arrio no negaba que Jesús fuera Dios, sino que proponía que meramente había sido promovido al estatus divino. Dios había previsto que, cuando el Logos se hiciera hombre, se comportaría con una obediencia perfecta, y como recompensa le había elevado a la condición divina desde antes de su misión. El Logos se convertía así en el prototipo del ser humano perfeccionado; si los cristianos imitaban su *kenosis* incondicional, también ellos podrían llegar a ser «hijos de Dios»; también ellos podrían llegar a ser divinos.[7] Alejandro, obispo de Alejandría, y su brillante y joven ayudante, Atanasio, comprendieron de inmediato que Arrio había señalado directamente una ambigüedad en la visión alejandrina de Cristo que tenía que ser aclarada.[8]

El debate no estaba limitado a una camarilla de expertos eruditos. Arrio puso música a sus ideas, y no pasó mucho tiempo antes de que marineros y viajeros cantaran canciones populares que proclamaban que el Padre era Dios por naturaleza y había dado vida y ser al Hijo, que no era

coeterno con el Padre ni increado. Pronto la controversia se había extendido a las iglesias de Asia Menor y de Siria. Sabemos de un encargado de los baños públicos que entabló con los bañistas una acalorada discusión sobre si el Hijo había sido creado de la nada; de un cambista que, cuando le preguntaron la tarifa del cambio, habló detenidamente sobre la distinción entre el Creador y su creación; y de un panadero que discutía con sus clientes que el Padre era superior al Hijo.[9] Se discutía la cuestión con el mismo entusiasmo y pasión con que se discute ahora de fútbol, porque aquello afectaba al núcleo de la experiencia cristiana. En el pasado, con frecuencia se habían cambiado los credos y las explicaciones de la fe para hacer frente a necesidades pastorales.[10] La crisis arriana mostraba que, probablemente, tendrían que cambiar de nuevo.

Durante siglos, el arrianismo se convirtió en sinónimo de herejía, pero en aquel momento no había ninguna postura oficialmente ortodoxa y nadie sabía quién tenía razón, si Arrio o Atanasio.[11] Arrio estaba ansioso por salvaguardar la trascendencia de Dios. Dios era único, «el único no engendrado, el único eterno, el único sin principio, el único verdadero, el único inmortal, el único sabio, el único bueno».[12] Su poder era tan abrumador que tuvo que ser mediado por el Logos en la creación, porque las frágiles criaturas «no podían soportar ser creadas por la mano absoluta del No Originado».[13] El Dios inmenso y todopoderoso no podía verosímilmente haber estado en el hombre Jesús: para Arrio, eso sería como embutir una ballena en una lata de gambas o una montaña en una caja.

Atanasio quería salvaguardar la práctica litúrgica de la Iglesia, que se refería generalmente —si bien de manera imprecisa— a Jesús como divino. Si los arrianos, argüía, creían realmente que Cristo era una mera criatura, ¿no eran culpables de idolatría cuando le adoraban?[14] Como Arrio, Atanasio había aceptado la nueva doctrina de la creación *ex nihilo*, pero afirmaba que Arrio no había entendido todas sus consecuencias. La creación *ex nihilo* había revelado una incompatibilidad completa entre el Ser y las criaturas que procedían de la nada.[15] Las únicas cosas que podíamos conocer por medio de nuestra razón natural sin ayuda eran los objetos del mundo material, que no nos decían nada sobre Dios. Nuestro cerebro estaba preparado para reconocer sólo las realidades finitas creadas *ex nihilo*, por eso no teníamos ninguna idea de cómo era la sustancia (*ousia*) del Dios increado. Dios no era como una cosa inmensa en nuestra experiencia, y Arrio «no debería pensar en él en [tales] términos humanos».[16] Además, puesto que Ser y no-Ser no tenían absolutamente

nada en común, era imposible hablar en estos términos humanos sobre el Logos, el agente de la creación, «por quien todas las cosas fueron hechas»: «¿Qué tipo de semejanza hay entre las cosas que son de la nada y aquel que creó las cosas que son nada?».[17] Jesús no había estado asociado a un ser muy grande y poderoso, como los arrianos parecían imaginar; todo lo que se podía decir era que había en Jesús una trascendencia incomprensible que era enteramente distinta de cualquier cosa de la experiencia humana.

La relación entre el Dios incognoscible y el Logos encarnado, que había traído todas las cosas a la existencia, debía, por lo tanto, ser enteramente diferente de una relación entre dos seres creados. Si, como los arrianos, simplemente se pensaba en Dios como otro ser, aunque fuera mayor y mejor que nosotros, entonces era del todo imposible para Dios hacerse humano. Era sólo porque no teníamos ninguna idea de lo que era Dios por lo que podíamos decir que Dios había estado en el hombre Jesús. Era también imposible decir que la sustancia de Dios *no* estaba en Cristo, porque no podíamos identificar la *ousia* de Dios; estaba por completo fuera de nuestro alcance, y en consecuencia no sabíamos lo que estábamos negando. Los cristianos no habrían podido experimentar la «deificación» de la *theosis* ni siquiera imaginar al Dios incognoscible a menos que Dios —de alguna manera insondable— hubiera tomado la iniciativa y entrado en el reino de las frágiles criaturas. «La Palabra se hizo humana para que nosotros pudiéramos llegar a ser divinos», escribió Atanasio en su tratado *Sobre la encarnación*; «se reveló a sí mismo a través de un cuerpo para que nosotros pudiéramos recibir una idea del Padre invisible».[18] Cuando mirábamos al hombre Jesús, por lo tanto, teníamos un atisbo parcial del que de otro modo sería un Dios incognoscible, y el Espíritu de Dios, una presencia inmanente en nosotros, nos permitía reconocerlo.

Por desgracia, Constantino, que no tenía comprensión de estos problemas, decidió intervenir, y convocó a todos los obispos de Nicea, en Asia Menor, el 20 de mayo del 325. Atanasio se las arregló para imponer sus ideas a los delegados y el concilio hizo pública una declaración de que Cristo, la Palabra, no había sido creado, sino que había sido engendrado «de manera inefable, indescriptible», de la *ousia* del Padre, no de la nada como todo lo demás. Por eso era «de Dios» de un modo enteramente diferente de todas las demás criaturas.[19] La terminología paradójica de la afirmación nicena revelaba el nuevo énfasis en la absoluta incognoscibilidad del Dios «inefable, indescriptible».[20] Pero esta decisión

autoritativa no resolvía nada. Debido a la presión imperial, todos los obispos, salvo Arrio y dos de sus colegas, firmaron la declaración, pero una vez que hubieron vuelto a sus diócesis, siguieron enseñando como lo habían hecho siempre, en su mayor parte, a mitad de camino entre Arrio y Atanasio. Este intento de imponer una creencia uniforme a los obispos y a los fieles fue contraproducente. Nicea llevó a otros cincuenta años de acritud, divisiones, deliberaciones conciliares e incluso de violencia, cuando la ortodoxia del credo se politizó. El Concilio de Nicea se convertiría finalmente en símbolo de la ortodoxia, pero pasarían siglos antes de que la fórmula de Atanasio se replanteara de una forma que los cristianos estuvieran dispuestos a aceptar, y ni siquiera entonces hubo ninguna uniformidad.

Los cristianos orientales y occidentales interpretarían la encarnación de maneras muy diferentes. Anselmo de Canterbury (1033-1109) definió la doctrina de la reparación que sería normativa en Occidente: Dios se hizo hombre para expiar el pecado de Adán, algo que nunca aceptaron los cristianos ortodoxos. La visión ortodoxa de Jesús fue definida por Máximo el Confesor (*ca.* 580-662), que creía que la Palabra se habría hecho carne aunque Adán no hubiera pecado. Jesús fue el primer ser humano en ser íntegramente «deificado», enteramente poseído y penetrado por lo divino, y todos nosotros podríamos ser como él, incluso en esta vida. La Palabra se ha encarnado para que «todo el ser humano llegue a ser Dios, deificado por la gracia de Dios hecho hombre, alma y cuerpo, por naturaleza y haciéndose enteramente Dios, alma y cuerpo, por la gracia».[21] Como resultado de esta iniciativa divina, Dios y la humanidad se han vuelto inseparables. El hombre Jesús nos ha dado el único indicio de cómo es Dios y nos ha mostrado que los seres humanos pueden participar de alguna manera indefinible en el ser del Dios incomprensible. No podemos pensar ya en «Dios» sin pensar en lo «humano», ni en lo «humano» sin pensar en «Dios».

Máximo aceptaba plenamente la valoración de Atanasio de la trascendencia absoluta de Dios. La revelación del Logos encarnado dejaba claro que Dios debía ser absolutamente incognoscible. Sólo porque *no* consideramos a Dios un ser inmenso (como hacía Arrio), podemos decir que Dios puede seguir siendo todopoderoso al mismo tiempo que asume la fragilidad de la carne humana, pues ningún ser de nuestra experiencia puede ser dos cosas incompatibles a la vez. Sólo porque no sabemos lo que Dios es, podemos decir que los seres humanos pueden participar, de alguna manera, de la naturaleza divina. Aunque contempláramos al hom-

bre Cristo, Dios permanecería opaco y esquivo. La revelación no nos proporciona una información clara sobre Dios, sino que nos dice que Dios es incomprensible para nosotros. Por paradójico que pueda parecer, el propósito de la revelación es decirnos que no sabemos nada de Dios. Y la revelación suprema del Logos encarnado expone esto con más claridad que nunca. Después de todo, se nos tiene que *decir* algo acerca de algo que no conocemos o seguiríamos completamente inconscientes de ello.

> Por haberse hecho hombre [...] [Dios mismo] permanece completamente incomprensible [...]. ¿Qué más podía hacer para demostrar la trascendencia divina del ser? La revelación muestra que está oculto; la razón, que es indecible; y el intelecto, que es trascendentemente incognoscible.[22]

Estas cuestiones no podían resolverse mediante formulaciones doctrinales porque la lengua humana no es adecuada para expresar la realidad que llamamos «Dios». Incluso palabras como «vida» y «luz» significan algo enteramente diferente cuando las usamos para Dios; por eso el silencio es el único medio que hace posible captar lo divino.

Pero esto no significaba que sólo se tuvieran que «creer» estas verdades insondables; al contrario, había que esforzarse para lograr la calma mental que hacía de la experiencia del no saber una realidad numinosa en la vida. La teología de Máximo se basaba en la espiritualidad que se había desarrollado poco después de Nicea. En un momento en el que muchos cristianos se echaban atrás ante el espectro de la nada primordial, otros se adelantaban a abrazarla. Mientras algunos se enredaban en disputas mundanas y definiciones cristológicas técnicas, otros optaban por una espiritualidad del silencio no distinta del Brahmodya indio. Los monjes se habían convertido en los héroes cristianos por excelencia; acudían en masa a los desiertos de Egipto y Siria para vivir en soledad, meditar los textos escriturarios que habían memorizado y practicar los ejercicios espirituales que les procuraban el mismo tipo de serenidad que buscaban epicúreos, estoicos y cínicos. Los padres griegos consideraban el monaquismo una nueva escuela de *philosophia*. Los monjes practicaban la virtud estoica de *prosoche*, «atención a uno mismo»; también se preparaban para la muerte y adoptaban una forma de vida que les hacía *atopos*, en una situación de «inclasificable» ruptura con la norma.[23] Hacia mediados del siglo IV, algunos de estos monjes del desierto habían iniciado una espiritualidad apofática o «muda» que les procuraba la tranquilidad interior (*hesychia*).

Evagrio Póntico (*ca.* 348-399), que se convirtió en uno de los más destacados *hesicastas* del desierto egipcio, enseñaba a sus monjes técnicas yóguicas de concentración que aquietaban la mente, de tal manera que, en vez de tratar de limitar lo divino confinándolo en categorías racionalistas y humanas, pudieran cultivar un silencio atento, a la escucha.[24] La oración no era una conversación con Dios ni una inquieta meditación sobre la naturaleza divina; significaba más bien un «despojarse de los pensamientos». Puesto que Dios está más allá de todas las palabras y conceptos, la mente debe estar «desnuda»: «Cuando ores, no des forma dentro de ti a ninguna imagen de la divinidad —aconsejaba Evagrio— y no permitas que en tu mente se estampe la impresión de ninguna forma».[25] Era posible lograr una aprehensión intuitiva de Dios, algo muy diferente de cualquier conocimiento derivado del razonar discursivo. El contemplativo no debía esperar sentimientos exóticos, visiones o voces celestiales; estas cosas no procedían de Dios, sino de su imaginación febril y solamente servirían para distraerle de su verdadero objetivo: «Bendito es el intelecto (*nous*) que ha alcanzado una libertad completa de las sensaciones durante la oración».[26] Algunos de los padres griegos consideraban la oración una actividad del corazón (*kardia*), pero esto no implicaba que se tratase de una experiencia emocional. El «corazón» representaba el centro espiritual del ser humano, lo que las *Upanishads* llaman el *atman*, el yo verdadero.[27]

Ahora se entiende con frecuencia la experiencia religiosa como algo intensamente emocional, de ahí que la prohibición de Evagrio en cuanto a las «sensaciones» puede parecer perversa. En todas las grandes tradiciones, sin embargo, los maestros han proclamado constantemente que, lejos de ser esenciales a la búsqueda espiritual, visiones, voces y sentimientos de devoción pueden ser, en realidad, una distracción. La aprehensión de Dios, Brahman, Nirvana o Dao no tiene nada que ver con las emociones. Los cristianos han sido conscientes de esto desde el principio; a menudo el culto fue ruidoso y desenfrenado: bajo la inspiración del Espíritu, se hablaron lenguas extrañas, se produjeron trances extáticos y profecías espontáneas. Pero san Pablo dijo a sus conversos corintios, de manera severa y memorable, que esas eventualidades tenían que permanecer dentro de los límites debidos y que el don espiritual más importante era, con mucho, la caridad. En todas las grandes tradiciones, la regla de hierro de la experiencia religiosa es que ésta se integre con éxito en la vida diaria. Una espiritualidad incontrolada que vuelve al que la practica soñador, excéntrico y desenfrenado es realmente una muy mala señal.

Al advertir a sus monjes contra las «sensaciones», Evagrio reiteraba esta idea central. Muchas de las disciplinas de contemplación, como el yoga o la *hesychia*, estaban concebidas precisamente para apartar a la mente y al corazón de estos modos terrenos de percepción, para ayudarles a descubrir otra forma de experiencia. Cultivar y deleitarse en los sentimientos y sensaciones ordinarias significaba que el contemplativo permanecía atrapado en la mentalidad mundana que se suponía que él o ella habían trascendido. El contemplativo no debía pensar emprender este viaje a las profundidades de la mente sin un director espiritual o gurú. Sumergirse en el subconsciente es arriesgado, y un buen director puede conducir de los peligrosos cambios de humor anteriores a la ecuanimidad disciplinada de la *hesychia*, que se arraiga en el nivel del yo, que está más hondo que las emociones.

La vida de los monjes del desierto era muy monótona. No es casualidad que en todas las tradiciones de fe, las personas que quieren comprometerse en este tipo de actividad meditativa hayan organizado una vida monástica para atender a sus necesidades. Los detalles y aspectos particulares difieren de una cultura a otra, pero las semejanzas son sorprendentes. La retirada del mundo, el silencio, la disciplina de la comunidad, donde todo el mundo lleva la misma ropa y hace lo mismo día tras día, demostró ser lo más adecuado para apoyar al contemplativo durante su viaje, con frecuencia solitario, para conectarlo con la realidad y apartarlo gradualmente de la excitación y el dramatismo que son contrarios a la experiencia religiosa auténtica. Proporcionan un elemento de estabilidad para contrapesar el exceso mental al que el monje, el yogui o el *hesychasta* estaban continuamente expuestos. Desde el momento en que la experiencia religiosa se equipara con un entusiasmo férvido, esto puede indicar que las personas están perdiendo el contacto con los ritmos psicológicos de la vida interior.

La *hesychia* no era lo que ahora llamamos «misticismo». No era una forma especializada de oración, caracterizada por visiones espirituales impresionantes, y asequible sólo a un selecto grupo de practicantes. Los monjes eran los profesionales, ciertamente, porque podían entregarse a ella a tiempo completo, pero la *hesychia* se prescribía también a los laicos. Se suponía que todas las prácticas cristianas regulares —teología, liturgia, exégesis, moral y actos de bondad— debían estar informadas por la silente y reservada actitud de la *hesychia*. No era sólo para los solitarios, sino que se podía experimentar también en el culto público y en las relaciones humanas.[28] Uno de los exponentes más célebres de la nueva

teología apofática fue un hombre casado, que había sido orador profesional hasta que se convirtió en obispo de la pequeña ciudad capadocia de Nisa. Gregorio de Nisa (*ca.* 331-395) se había visto envuelto en la confusión política de la controversia arriana con gran reticencia. Se sentía incómodo en estas disputas teológicas, porque era imposible juzgar la enseñanza cristiana desde una postura de distanciamiento magisterial. La teología se basaba en la práctica, y su verdad sólo podía ser evaluada por las personas que permitían que sus doctrinas les transformaran. No podemos hablar sobre Dios racionalmente, como hablamos de los seres ordinarios, pero eso no quiere decir que debamos abandonar el pensamiento sobre Dios en absoluto.[29] Tenemos que seguir adelante, empujar la mente hasta el límite de lo que podamos conocer, descender cada vez más abajo en la oscuridad del no saber y reconocer que no puede haber ninguna claridad final. Después de toda la frustración inicial, el alma comprenderá que «la verdadera satisfacción del deseo consiste en seguir siempre con su búsqueda y nunca cesar en su ascenso, viendo que cada cumplimiento de su deseo genera continuamente más deseo de lo Trascendente».[30] Se tiene que dejar atrás «todo lo que pueda ser captado por los sentidos o la razón», para que «lo único que quede para la contemplación sea lo invisible y lo incomprensible».[31]

Gregorio podía ver este proceso en acción en la vida de Moisés. Su primer encuentro con Dios había sido la revelación de la zarza en llamas, donde había aprendido que el Dios que se llamaba a sí mismo YO SOY era el Ser mismo. Cualquier otra cosa del universo «que los sentidos perciben o contempla la inteligencia» sólo podía participar en el Ser que lo sostenía a cada instante.[32] Después de esta revelación inicial, Moisés, como los grandes filósofos, se había entregado a una contemplación disciplinada del mundo natural. Pero aunque la naturaleza nos podía conducir al Logos, a través del cual se hizo el mundo, no podía llevarnos al mismo Dios. Cuando Moisés subió al monte Sinaí y entró en la oscuridad impenetrable de su cima, estaba, sin embargo, en el lugar en el que estaba Dios, aunque no pudiera ver nada. Al fin había dejado atrás los modos normales de percepción y había logrado el acceso a una forma enteramente diferente de ver. Llevando su razón hasta un punto en que no podía ir más lejos, había intuido la alteridad silente que existía más allá del alcance de las palabras y los conceptos. Una vez que el *hesicasta* era consciente de esto, comprendía con claridad que cualquier intento de definir a Dios «se convierte en un ídolo de Dios, que no lo da a conocer».[33]

Gregorio sabía que muchos cristianos estaban desconcertados por la declaración nicena. ¿Cómo podía tener el Hijo la misma naturaleza que el Padre sin convertirse en un segundo Dios? Al no estar ya familiarizados con la terminología judía tradicional, también estaban perplejos por la identidad del Espíritu Santo. El hermano mayor de Gregorio, Basilio, obispo de Cesarea (*ca.* 330-379), le quitó tiempo a su diócesis para encontrar una solución. Los cristianos debían dejar de pensar en Dios como *un* mero ser, una versión magnificada y más poderosa de sí mismos. Eso no tenía nada que ver con lo que Dios era. La nueva doctrina de la creación había dejado muy claro que Dios era incognoscible; nuestra mente sólo podía pensar en seres del universo; no podíamos imaginar la «nada» de la que se formó nuestro mundo, porque nada más podíamos pensar cosas que tuvieran algún tipo de extensión espacial o cualidades. Nos era imposible entender lo que había sucedido antes de que nuestro mundo fuera creado, porque sólo podíamos pensar en términos temporales. Esto es lo que había querido decir san Juan cuando escribió: «En el principio existía la Palabra».

> Pues el pensamiento no puede viajar fuera de lo que *es*, ni la imaginación más allá del *principio*. Aunque tu pensamiento viaje siempre muy lejos hacia atrás, no puedes ir más allá de lo que *es*, y por más que te fuerces y te esfuerces por ver lo que está más allá del Hijo, te resultará imposible ir más atrás del *principio*.[34]

Lo que está detrás o más allá del universo es inconcebible para nosotros. Cuando tratamos de pensar en su «Creador», nuestra mente se agarrota. Pero podemos ver signos y huellas de Dios en nuestro mundo. Reviviendo la distinción de Filón entre la *ousia* incognoscible de Dios y sus «actividades» (*energeiai*), Basilio insistía en que nunca podemos conocer la *ousia* de Dios, su naturaleza esencial; en realidad, ni siquiera deberíamos hablar de ello. Sólo el silencio es adecuado para lo que está más allá de las palabras. Pero podemos formarnos una idea de las «energías» divinas que, por decirlo así, traducen el Dios inefable al idioma humano: la Palabra encarnada y la presencia divina inmanente en nosotros que la Escritura llama Espíritu Santo.[35]

Para mostrar a los cristianos que el Padre, el Hijo y el Espíritu no son tres «Dioses» distintos, Basilio formuló la doctrina de la Trinidad. Al principio, los cristianos pensaban que Jesús, el Logos encarnado, y el Espíritu Santo eran dos seres divinos separados. Pero Pablo había expli-

cado que son solamente uno: «Así es como actúa el Señor que es el Espíritu».[36] Puesto que son fuerzas divinas, Logos y Espíritu no son finitos ni independientes como los seres de nuestra experiencia ordinaria. Con el paso del tiempo, los cristianos comprendieron que, puesto que las energías divinas que experimentaban en los rituales y prácticas de la Iglesia eran indefinibles e inimitables, «Logos» y «Espíritu» debían de referirse al mismo poder divino. Dios no es el tipo de ser que se define por el número o la extensión, por eso Padre, Hijo y Espíritu no son tres «Dioses» separados. Los paganos pensaban a sus «dioses» como miembros del cosmos, con personalidades y funciones diferentes, pero el Dios cristiano no era ese tipo de ser. Cuando hablamos de que el Padre, el Hijo y el Espíritu son Un Solo Dios, no estamos diciendo 1+1+1 = 3, sino «el infinito desconocido más el infinito desconocido más el infinito desconocido es igual al infinito desconocido».[37] Pensamos en los seres que conocemos como simples elementos o conjuntos de elementos diferentes. Pero Dios no es así. Una vez más, la inefabilidad absoluta de lo divino es la clave para comprender la Trinidad. La razón de que la Trinidad no sea un absurdo lógico o numérico es que Dios no es un ser que pueda restringirse a categorías humanas como el número.

La Trinidad ha resultado muy desconcertante para los cristianos occidentales, pero ha sido fundamental en la espiritualidad ortodoxa oriental.[38] Al principio de la época moderna, cuando Occidente estaba desarrollando una forma de pensamiento sobre Dios y el mundo completamente racional, filósofos y científicos estaban horrorizados por la irracionalidad de la Trinidad. Pero para los padres capadocios —Basilio, Gregorio y el amigo de ambos, Gregorio Nacianceno (329-390)— lo fundamental de la doctrina era que los cristianos dejaran de pensar a Dios en términos racionales. Si se lo pensaba desde la perspectiva de la razón, sólo se podía pensar en «Dios» como *un* ser, porque eso es todo lo que nuestra mente es capaz de concebir. La Trinidad no es un «misterio» que tenga que ser creído, sino una imagen que se supone que los cristianos contemplan de una manera particular. Es un *mythos*, porque habla de una verdad que no es accesible al *logos*, y, como cualquier mito, sólo tiene sentido cuando se lo traduce a la acción práctica. Al meditar en el Dios que habían conocido como tres en uno, los cristianos serían conscientes de que Dios no guardaba ninguna relación con ningún ser de su experiencia.[39] La Trinidad recordaba a los cristianos que *no* debían pensar en Dios como una simple personalidad, y que lo que llamamos «Dios» es inaccesible al análisis racional.[40] Es un recurso meditativo para

contrarrestar la tendencia idólatra de aquellos que, como Arrio, habían visto a Dios como un mero ser.

Cuando presentaban la Trinidad a sus nuevos conversos después de la iniciación del bautismo, los tres capadocios distinguían entre la *ousia* de una cosa, su naturaleza interior, que la hace ser lo que es, y sus *hipóstasis*, sus cualidades externas. Cada uno de nosotros tiene una *ousia* que nos resulta muy difícil determinar, pero de la que sabemos que es la esencia irreductible de nuestra personalidad. Es lo que nos hace ser la persona que somos, pero es muy difícil definirla. Tratamos de expresar esta *ousia* en el mundo exterior en diversas *hipóstasis*: nuestra manera de actuar, descendencia, posesiones, forma de vestir, gestos, costumbres, que sólo pueden dar a los de fuera un conocimiento parcial de nuestra naturaleza interior o esencial. El lenguaje es una *hipóstasis* muy común: mis palabras son particularmente mías, pero no son todo lo que yo soy; casi siempre dejan algo sin expresar. Así pues, en Dios había, por decirlo así, una sola autoconciencia divina que permanecía incognoscible, innombrable e indecible. Pero los cristianos habían experimentado esta inefabilidad en las *hipóstasis* que la traducían en algo más accesible a los seres humanos limitados, atados a los sentidos y al tiempo. A veces los capadocios sustituían el término *hipóstasis* por *prosopon* («rostro», «máscara»); la palabra significaba también la expresión facial o el papel que el actor había decidido representar. Cuando se tradujo *prosopon* al latín, se convirtió en *persona*, la «máscara» usada por un actor que permitía a los espectadores reconocer su personaje y que contenía un artefacto que amplificaba su voz haciéndola audible.

Pero no se exigía a nadie «creer» que esto fuera un hecho divino. La Trinidad era un «misterio», pero no porque fuera un enigma incomprensible que tuviera que ser aceptado «por fe». Era un *musterion* porque era una «iniciación» que introducía a los cristianos en una forma de pensar lo divino completamente diferente. Basilio distinguía siempre entre el *kerygma* de la Iglesia (su mensaje público) y su *dogma*, el significado interior del *kerygma*, que sólo podía ser comprendido después de una larga inmersión en la oración litúrgica.[41] La Trinidad era un ejemplo excelente de *dogma*, una verdad que nos lleva a los límites del lenguaje pero que podía ser sugerida por los gestos simbólicos de la liturgia y la práctica silente de la *hesychia*. La iniciación consistía en un ejercicio espiritual que se explicaba a los nuevos *mystai* después de su bautismo en un contexto litúrgico. Se les enseñaba a mantener la mente en movimiento continuo, oscilando hacia atrás y hacia delante entre el Uno y el Tres. Esta

disciplina mental les permitiría experimentar de forma gradual en sí mismos el equilibrio interior de la mente triple.[42] Gregorio Nacianceno explicó el tipo de *ekstasis* que esto producía:

> Apenas concibo el Uno, cuando soy iluminado por el esplendor del Tres; apenas distingo el Tres, cuando soy devuelto al Uno. Cuando pienso en alguno de los Tres, pienso en él como el todo, y mis ojos se llenan, y la parte mayor de lo que pienso se me escapa. No puedo agarrar la grandeza de ese Uno para atribuir una grandeza mayor al resto. Cuando veo a los Tres juntos, no veo sino una sola Antorcha, y no puedo adivinar ni medir la luz indivisa.[43]

La Trinidad no era diferente a un mandala, el icono de círculos concéntricos que los budistas visualizan en la meditación para descubrir dentro de sí mismos un «centro» inefable que aúna los aspectos dispersos de su ser en armonía. Era una actividad más que una doctrina metafísica abstracta. Si la Trinidad sigue siendo algo sin sentido, incomprensible e incluso absurdo, es, probablemente, porque la mayoría de los cristianos occidentales no han sido instruidos en este ejercicio.

El *dogma* de la Trinidad simbolizaba también la *kenosis* que los cristianos intuían en el centro del ser. Cada *persona* de la Trinidad difiere de las otras; ninguna es suficiente en sí misma. Es, tal vez, más fácil expresarlo mediante una imagen pictórica. En el cristianismo ortodoxo, el icono tiene una función *dogmática* que expresa la verdad interior de una doctrina, y un gran icono puede tener el mismo estatus que la Escritura.[44] Uno de los iconos más célebres de todos los tiempos es *La Trinidad del Antiguo Testamento*, del pintor ruso del siglo XV Andrei Rublev, que se ha convertido en imagen arquetípica de lo divino en el mundo ortodoxo.[45] Está basado en el relato de Abraham y los tres extranjeros, que Rublev representa como ángeles, mensajeros del Dios incognoscible. Cada uno de ellos representa a una de las «personas» trinitarias; parecen intercambiables y sólo se les puede identificar por sus vestiduras, coloreadas simbólicamente, y el emblema que hay detrás de cada uno. La mesa de Abraham se ha convertido en un altar, y la elaborada comida que Abraham preparó ha sido reducida a la copa eucarística. Los tres ángeles están sentados en círculo, emblema de perfección e infinitud, y el espectador se sitúa en el lado vacío de la mesa. Rublev sugiere inmediatamente que los cristianos pueden experimentar la verdad de la Trinidad en la liturgia eucarística, en la comunión con Dios y entre sí, y —recor-

dando el relato del Génesis— en una vida de compasión. El ángel central que representa al Hijo atrae enseguida nuestra atención, aunque no nos mire a nosotros, sino al Padre, el ángel que está a su derecha. En vez de devolverle la mirada, el Padre dirige su atención a la figura que está a la derecha de la pintura, cuya mirada se dirige hacia dentro. Se nos introduce así en el perpetuo movimiento circular descrito por Gregorio Nacianceno. No estamos ante una deidad despótica, que exija lealtad exclusiva y atención total. No encontramos a ninguno de los *prosopoi* de frente; cada uno de ellos nos refiere al otro en una eterna desposesión personal.

No hay individualismo en la Trinidad.[46] En lugar de ello, hay silencio y *kenosis*. El Padre, el fondo del ser, se vacía de todo lo que es y se lo transmite a su Hijo, entregándole todo, incluso la posibilidad de expresarse en otra Palabra. Una vez que la Palabra ha sido proferida, el Padre no tiene ya un «yo», y permanece para siempre silente e incognoscible. No hay nada que podamos decir sobre el Padre, puesto que el único Dios que conocemos es el Hijo. En la misma fuente del Ser está la «nada» muda de Brahman, Dao y Nirvana, porque el Padre no es otro ser, y no se parece a nada de nuestra experiencia mundana. El Padre confunde todas nuestras ideas de personalidad, y puesto que el Padre aparece presentado en el Nuevo Testamento como el final de la búsqueda cristiana, ésta se convierte en un viaje a ningún lugar, a nada y a nadie. De la misma manera, el Hijo, nuestro único acceso a lo divino, es meramente un *eikon* de la realidad última, que permanece, como afirmaban con insistencia las *Upanishads*, «inasible». Como cualquier símbolo, el Hijo apunta más allá de sí mismo, al Padre, mientras que el Espíritu es simplemente el *atman* del Padre y el «nosotros» entre el Padre y el Hijo. No podemos rezar al Espíritu, porque el Espíritu es la interioridad última de cada ser, nosotros mismos incluidos.

Los cristianos de la Europa occidental llegaron a una interpretación similar de la Trinidad por un camino más psicológico, trazado por Agustín (354-430), obispo de Hipona, en el norte de África.[47] Antes de su conversión al cristianismo, Agustín había experimentado una desasosegada insatisfacción que le condujo de una *filosofía* a otra. Probó el materialismo, el hedonismo y el maniqueísmo (una secta cristiana gnóstica) antes de descubrir el neoplatonismo, que estalló sobre él, recordaba más tarde, como una explosión de luz y le salvó de la desesperación. Como sus contemporáneos, Agustín estaba abrumado por la inestabilidad del mundo material, que parecía temblar al borde de la nada. Al principio,

evitó el cristianismo. Encontraba ofensiva la idea de la encarnación y le decepcionaba la calidad literaria de la Biblia. Pero su lectura de Pablo y el consejo de Ambrosio, el santo obispo de Milán (339-397), le llevó a una espectacular conversión cuando «la luz de una confianza inquebrantable se derramó a raudales sobre mi corazón, y toda sombra de duda se desvaneció».[48] Aparte de san Pablo, ningún otro teólogo occidental ha sido más influyente que Agustín, tanto en el cristianismo protestante como en el católico. Le conocemos más íntimamente que a ningún otro pensador de la antigüedad tardía debido a sus *Confesiones*, unas memorias que revelan su fascinación por el funcionamiento de la mente humana, que es también evidente en su tratado *Sobre la Trinidad*.

Agustín comprendió plenamente las consecuencias de la nueva doctrina de la creación que había hecho a Dios incognoscible. En uno de los pasajes más famosos de las *Confesiones*, dejaba claro que el estudio del mundo natural no podía darnos información sobre Dios:

> ¡Tarde os amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde os amé! Y he aquí que estabais dentro de mí, y yo fuera (*foris*), y fuera os buscaba yo y sobre esas hermosuras que creasteis me arrojaba deforme. Estabais conmigo, pero yo no estaba con Vos. Lejos me mantenían aquellas cosas que, si no estuviesen en Vos, no tendrían ser.[49]

Dios estaba «dentro», pero Agustín no podía encontrarlo porque estaba «fuera de sí mismo» (*foris*). Mientras limitó su búsqueda al mundo exterior, permaneció atrapado en la frágil mutabilidad que tanto le inquietaba.[50] Cuando preguntaba al mundo físico sobre Dios, la Tierra, el mar, el firmamento y los cuerpos celestes, todos respondían: «*Yo no soy él, pero es él quien me ha hecho*».[51] Pero cuando preguntó: «¿Qué es, entonces, lo que amo cuando amo a mi Dios?»[52] Agustín supo que, como los sabios upanishádicos, sólo podía responder *neti... neti*:

> No hermosura de cuerpo, ni belleza de tiempo, ni claridad de luz, ésa que es a estos ojos deleitosa; no dulces melodías de cualquier linaje de cánticos; no fragancia de flores, ni de perfumes y aromas, no maná ni mieles, no miembros agradables a los abrazos de la carne.[53]

Pero Dios era todas esas cosas para «mi hombre interior, donde resplandece a mi alma lo que no cabe en lugar y donde suena lo que no arrebata el tiempo y donde se huelen las fragancias que el viento no esparce

y se saborea lo que no mengua al comerse [...]. Esto amo cuando amo a mi Dios».[54]

La Escritura nos decía que habíamos sido hechos a imagen de Dios, y era, por lo tanto, posible encontrar un *eikon* en nuestro interior que, como cualquier imagen platónica, anhelaba su arquetipo. Si miramos dentro de nosotros, descubriremos una tríada en nuestra mente, las facultades de memoria (*memoria*), entendimiento (*intellectus*) y voluntad o amor (*voluntas*), que nos dan una penetración en la vida trina de Dios. Agustín estaba fascinado por la memoria. Era mucho más que la facultad del recuerdo, porque comprendía toda la mente, consciente e inconsciente, y era la fuente de nuestra vida mental de la misma manera que el Padre era el fundamento del ser. Cuando contemplaba la *memoria*, Agustín se llenaba de sobrecogimiento: «Grande es el poder de la memoria, un no se qué, que da escalofríos, Dios mío; una múltiple capacidad, profunda e infinita»:

> ¿Qué soy yo, entonces, Dios mío? ¿Qué clase de criatura soy? Una vida varia, multiforme y maravillosamente inmensa. Heme aquí en los campos y antros y cavernas de mi memoria, innumerables e innumerablemente llenos de géneros de innumerables cosas [...]. Voy recorriendo todas esas cosas y revoloteando acá y allá; y penetro tan adentro como puedo y en ninguna parte hallo límite: ¡tan grande es el poder de la memoria! ¡Tan grande es el poder de la vida en el hombre que vive vida mortal![55]

La memoria nos da indicios de la infinidad, pero para encontrar lo divino había que forzarse más allá de sí mismo hasta el *intellectus*, el lugar donde el alma puede encontrar a Dios en su intimidad más profunda.

Cuando Agustín hablaba de «intelecto», quería decir algo diferente de lo que esta palabra puede significar para un intelectual moderno. El *intellectus* no era simplemente la facultad de lógica, cálculo y razonamiento.[56] En el mundo antiguo, la gente veía la «razón» como una región intermedia, limitada por una parte por sus poderes de racionalidad discursiva (*ratio*) y, por otra, por el *intellectus*, una especie de inteligencia pura, que en la India se llama *buddhi*. Por eso el intelecto era superior a la razón, pero sin ella no podríamos razonar en absoluto. Dejada a sí misma, la mente humana era incapaz de mirar de manera desapasionada a los seres mutables de nuestro mundo y de hacer cualquier tipo de juicio válido sobre ellos, porque estaba cargada de impermanencia y de cambio. Agustín sólo había podido reconocer la inconstancia e imperma-

nencia del mundo que tanto le había inquietado antes de su conversión porque los platónicos le dijeron que tenía en su interior un criterio innato de estabilidad, una luz interior, «inmutable y verdadera que estaba por encima de mi mente cambiante».[57] Había, por lo tanto, un reino en la psique en el que la mente podía llegar más allá de sí misma. Ése era el intelecto, el *acies* de la mente, su «ápice»,[58] y su *scintilla* («chispa»).[59]

Por eso, cuando Agustín investigó las profundidades de su mente, vio que estaba modelada sobre la Trinidad, el arquetipo de todo ser. En la mente humana, la memoria genera el intelecto, como el Padre engendra una Palabra que expresa la naturaleza esencial de Padre. En la mente humana, el intelecto busca y ama el yo que encuentra en las cavernas de la memoria que lo genera, igual que la memoria busca y ama el conocimiento de sí contenido en el intelecto. Esta actividad de nuestra mente es un pálido reflejo del Espíritu, el lazo de amor entre el Padre y el Hijo. Como en Dios, las tres facultades diferentes —memoria, entendimiento y amor— constituyen «una sola vida, una sola mente y una sola esencia» en nosotros mismos.[60]

Para Agustín, el platónico, «conocer» no era una actividad que él hubiera iniciado, sino algo que le sucedía a su mente. El conocimiento no consistía en evaluar, definir y manipular un objeto externo; lo conocido arrastraba al pensador a una relación íntima con ello mismo.[61] En la Trinidad de Agustín, el conocimiento de Dios era inseparable del amor de Dios. Pero Agustín no esperaba que sus lectores se limitaran a aceptar su palabra; también ellos debían emprender la introspección y la meditación que le había llevado a él a adoptar esta teología y hacerla una realidad para ellos mismos; de otra manera, como cualquier *mythos*, sería increíble.

Agustín era un hombre complejo, y ni él ni su teología eran impecables. Podía ser intolerante, misógino y depresivo, exacerbada esta última tendencia por el hecho de haber presenciado el derrumbe de las provincias occidentales del Imperio romano, calamidad que fue como un enorme desastre ambiental. Una profunda tristeza impregna la obra tardía de Agustín. Cuando fue ordenado obispo de Hipona, en 396, se convirtió en el blanco de una virulenta campaña de calumnias, tuvo que asumir la carga de la administración de una diócesis cruelmente dividida y, además, estaba enfermo. El mismo año, Alarico y sus visigodos invadieron Grecia; fue la primera de las hordas bárbaras que hicieron hincar la rodilla al Imperio romano: el año 410 Alarico saqueó la ciudad de Roma. La caída de Roma hundió a la Europa occidental en una edad oscura que duró

unos setecientos años; su cultura se conservó sólo en bibliotecas y monasterios aislados, bastiones de la civilización en un mar de barbarie. Cuando Agustín murió, en 430, los vándalos habían asediado Hipona y, al año siguiente, quemarían toda la ciudad.

Éste es el contexto de la doctrina del pecado original de Agustín, una de sus contribuciones menos positivas a la teología occidental. Elaboró una exégesis enteramente nueva de los capítulos segundo y tercero del Génesis que afirmaba que el pecado de Adán había llevado a todos sus descendientes la condenación eterna. A pesar de la salvación labrada por Cristo, la humanidad estaba sin embargo debilitada por lo que Agustín llamó «concupiscencia», el deseo irracional de disfrutar con los seres en lugar de hacerlo con Dios. Se experimentaba más profundamente en el acto sexual; cuando nuestros poderes de razonamiento están anegados por la pasión, las criaturas se olvidan de Dios y se deleitan de manera desvergonzada entre sí. El espectro de la razón hundida por el caos de las sensaciones ingobernables reflejaba la tragedia de Roma, fuente de orden, ley y civilización, desmantelada por las tribus bárbaras. Los exegetas judíos nunca habían considerado el pecado de Adán a esta luz catastrófica, y los cristianos griegos, que no se habían visto afectados por el azote bárbaro, nunca aceptaron la doctrina del pecado original. Nacida en el dolor y el miedo, esta doctrina dejó a los cristianos occidentales con un difícil legado que vinculaba indisolublemente la sexualidad con el pecado, y ayudó a alienar de su humanidad a hombres y mujeres.

Aunque a los griegos les pareciera demasiado literal su interpretación del relato de Adán y Eva, Agustín no era ningún literalista bíblico intransigente. Se tomaba la ciencia con mucha seriedad y su «principio de acomodación» dominaría la interpretación bíblica en Occidente hasta bien entrada la época moderna. Por decirlo así, Dios había adaptado la revelación a las normas culturales del pueblo que inicialmente la había recibido.[62] Uno de los salmos, por ejemplo, refleja con claridad la visión antigua, muy desfasada ya en tiempos de Agustín, de que había un cuerpo de agua encima de la Tierra que provocaba la lluvia.[63] Sería absurdo interpretar de forma literal este texto. Dios simplemente había acomodado las verdades de la revelación a la ciencia de la época, para que el pueblo de Israel pudiera comprenderlas; en la actualidad, un texto como éste se debe interpretar de manera diferente. Cada vez que el significado literal de la Escritura entre en conflicto con la información científica fiable, insistía Agustín, el intérprete deberá respetar la integri-

dad de la ciencia o desacreditará a la Escritura.[64] Y no debe haber disputas impropias sobre la Biblia. Quienes se entregan a discusiones enconadas de la verdad religiosa están simplemente enamorados de sus propias opiniones y han olvidado la enseñanza capital de la Biblia, que es el amor a Dios y al prójimo.[65] El exegeta no debe abandonar un texto hasta que pueda hacerle «afirmar el reino de la caridad», y si parece que una interpretación literal de cualquier pasaje bíblico enseña el odio, el texto debe ser reinterpretado de forma alegórica y obligarlo a predicar el amor.[66]

Agustín había absorbido el espíritu que subyacía en la teología apofática griega, pero Occidente no desarrolló plenamente una espiritualidad del silencio hasta el siglo IX, cuando los escritos de un autor griego desconocido se tradujeron al latín y alcanzó un estatuto casi canónico en Europa. Utilizó el pseudónimo de Dionisio el Areopagita, primer converso ateniense de san Pablo,[67] pero escribió, casi sin ninguna duda, entre finales del siglo V y principios del VI. Durante la época medieval, Dionisio tuvo una influencia profunda sobre casi todos los teólogos occidentales más importantes. El hecho de que actualmente muchas personas ni siquiera hayan oído hablar de él es, tal vez, un síntoma de nuestro malestar religioso.[68]

Dionisio no veía ningún conflicto entre la *philosophia* neoplatónica y el cristianismo, aunque ciertamente escribiera en 529, cuando el emperador Justiniano había cerrado de forma definitiva la Academia, llevando a sus filósofos a la clandestinidad y aboliendo los Misterios eleusinos. Plotino había considerado que todos los seres irradiaban del Uno; un movimiento hacia fuera que se equilibraba con el anhelo de todos los seres por retornar a la Unidad primordial. De manera muy semejante, Dionisio imaginaba la creación como una erupción *extática*, casi erótica, de la bondad divina, cuando Dios, por decirlo así, había «salido fuera de sí en el cuidado amoroso que tiene por todo». La creación no era algo que había sucedido una vez en el pasado remoto, sino un *mythos*, un proceso continuo, intemporal, en el que, paradójicamente, Dios era eternamente «seducido para abandonar su morada y llegar a habitar en todas las cosas», y, sin embargo, tenía «capacidad de permanecer, no obstante, en sí mismo».[69]

Pero, por supuesto, era imposible entender esto de manera racional, porque nuestras mentes no pueden pensar algo distinto a un universo de seres que son incapaces de hacer dos cosas irreconciliables a la vez. Las personas religiosas están siempre hablando de Dios, y es importante que

lo hagan. Pero tienen que saber también cuándo callar. El método teológico de Dionisio era un intento deliberado de llevar a ese punto a todos los cristianos a los que impartía su enseñanza —laicos, monjes y clérigos por igual— haciéndoles conscientes de los límites del lenguaje. Sólo podemos hacerlo hablando de Dios y escuchando atentamente lo que decimos. Como señalaba Dionisio, en la Biblia se dan a Dios cincuenta y dos nombres.[70] Se llama a Dios roca, se le compara con el firmamento y con el mar y se le equipara con un guerrero. Todo eso es excelente, en la medida en que funciona. Puesto que Dios está siempre derramándose a raudales en las criaturas, cualquiera de ellas —incluso una roca— puede decirnos algo sobre lo divino. La roca es un símbolo muy adecuado de la permanencia y la estabilidad de Dios. Pero dado que la roca no está viva, hay, obviamente, un abismo entre ella y el Dios que es la vida misma, por eso nunca tendremos la tentación de decir que Dios *es* una roca. Sin embargo, los atributos más sofisticados de Dios —inefabilidad, unidad, bondad, etc.— son más peligrosos, porque nos dan la falsa impresión de que sabemos exactamente lo que Dios es. «Él» *es* Bueno, Sabio e Inteligente; «él» *es* Uno; «él» *es* la Trinidad.

En su tratado *De los nombres divinos*, Dionisio reproducía simbólicamente el descenso de Dios desde su exaltada soledad al mundo material, así que empezó por analizar los atributos divinos más elevados y nobles. Al principio, cada uno parece perfectamente apropiado, pero un examen más atento revela que son insatisfactorios por naturaleza. Es cierto que Dios es Uno, pero este término se aplica de modo correcto sólo a los seres definidos por cantidades numéricas. Dios es la Trinidad, pero eso no significa que las tres *personae* vengan a ser una especie de tríada que nos sea conocida. Dios es sin nombre, y sin embargo tiene múltiples nombres. Dios debe ser inteligible y sin embargo es incognoscible; ciertamente, Dios no es «bueno» como lo es un ser humano «bueno» o una comida «buena». Gradualmente, nos damos cuenta de que incluso las cosas más elevadas que decimos de Dios tienen que ser necesariamente engañosas.[71]

Luego, siguiendo el descenso de Dios a las profundidades del mundo material, consideramos las imágenes físicas, obviamente inadecuadas, de Dios en la Biblia. Es evidente que estos textos no pueden leerse de manera literal, porque están llenos de «cuentos de hadas increíbles o ficticios». Desde el primer capítulo del Génesis, la Biblia llama a Dios creador «como si fuera un simple artesano», pero sigue diciendo cosas aún más absurdas. La Escritura provee a Dios

> de caballos y carros y tronos, y banquetes delicadamente preparados y lo describe bebiendo y borracho, y soñoliento y con resaca. ¿Y qué decir de los ataques de ira de Dios, de sus pesares, de sus diversos juramentos, de sus momentos de arrepentimiento, sus maldiciones, sus cóleras, de las múltiples y retorcidas razones aducidas para justificar el incumplimiento de sus promesas?[72]

Pero por burdo que esto parezca, es valioso, porque esta *theologia* vulgar nos lleva a la comprensión de los límites de todo lenguaje teológico.[73] Tenemos que recordar esto cuando hablamos de Dios, tenemos que escucharnos críticamente a nosotros mismos, comprender que estamos farfullando incoherencias y caer en un desconcertado silencio.

Cuando escuchamos el texto sagrado leído en voz alta durante la misa y aplicamos este método a las lecturas, empezamos a comprender que aunque Dios nos haya revelado esos nombres, no tenemos ni idea de lo que puedan significar. Por eso tenemos que negarlos, uno tras otro, y, en ese proceso, realizar un *ascenso* simbólico desde los modos terrenales de percepción al modo divino. Es fácil negar los nombres físicos: Dios *no* es, claramente, una roca o una suave brisa, ni tampoco un guerrero o un creador. Pero cuando llegamos a las descripciones más conceptuales de Dios debemos comprender que también tenemos que negarlas. Dios *no* es Inteligencia en ningún sentido en que lo podamos entender; Dios *no* es Grandeza, Poder, Luz, Vida, Verdad, Imaginación, Convicción, Entendimiento, Bondad, ni tampoco Divinidad.[74] Ni siquiera podemos decir que Dios «exista», porque nuestra experiencia de la existencia se basa únicamente en los seres individuales, finitos, cuyo modo de ser no guarda ninguna relación con el ser mismo:

> Por lo tanto [...] Dios es conocido por el conocimiento y por el desconocimiento de él; de él *hay* entendimiento, razón, conocimiento, tacto, percepción, opinión, imaginación, nombre y muchas otras cosas, pero él *no* es entendido, *nada* se puede decir de él, *no puede* ser nombrado. *No* es una de las cosas que *son*, no es conocido en ninguna de las cosas que son; él *es* todo en todo y *nada* en nada.[75]

Esto no era simplemente un enigma lógico que dejaba a la gente en un estado de desconcierto y frustración. Era un ejercicio espiritual que, si se ejecutaba de la manera correcta, procuraría a los participantes el mismo tipo de intuición mezclada con asombro que la competición del Brahmodya.

El ejercicio espiritual de Dionisio asumía la forma de un proceso dialéctico, consistente en tres fases. Primero, debemos afirmar que Dios es: Dios es una roca; Dios es Uno; Dios es bueno; Dios existe. Pero cuando nos escuchamos con atención a nosotros mismos, caemos en silencio, derribados por el peso del absurdo de ese modo de hablar de Dios. En la segunda fase, negamos cada uno de esos atributos. Pero la «vía de la negación» es tan inexacta como la «vía de la afirmación». Puesto que no sabemos lo que Dios es, no podemos saber lo que Dios no es, por eso debemos negar entonces las negaciones: Dios *no* es, por lo tanto, sin lugar, sin sentido, sin vida o no existente. En el curso de este ejercicio, aprendemos que Dios transciende la capacidad del discurso humano y que «está más allá de toda afirmación» y «más allá de toda negación».[76] Tan inexacto es decir que Dios es «oscuridad» como decir que es «luz»; decir que Dios «existe» como decir que «no existe», porque a lo que llamamos Dios no le pertenece «ni el predicado de existencia ni el de no existencia».[77] Pero ¿qué puede significar esto? El ejercicio nos conduce a la *apophasis*, a la ruptura del discurso, que se rompe y se desintegra ante la absoluta incognoscibilidad de lo que denominamos Dios.

Cuando nuestro lenguaje fracasa, experimentamos un *ekstasis* intelectual. No prestamos ya un servicio puramente verbal a la inefabilidad de Dios; el hecho de que «no haya ningún tipo de cosa que Dios sea»[78] se ha convertido en una idea que hemos hecho nuestra, una *kenosis* que «nos saca de nosotros mismos».[79] Como los *mystai* de Eleusis, nos hemos vuelto extraños a nuestras antiguas maneras de pensar y hablar. Esta nueva comprensión no es una experiencia emocional. Si no podemos conocer a Dios, sin duda tampoco podremos sentir ni tener ninguna sensación de unidad con Dios. El método dialéctico de Dionisio conduce a un arrobamiento intelectual que nos lleva más allá de las percepciones cotidianas y nos introduce en otro modo de ver. Como Moisés en la cumbre de la montaña, abrazamos la oscuridad y no experimentamos ninguna claridad, pero sabemos que, una vez que hemos aclarado la mente de las ideas inadecuadas que bloquean nuestro entendimiento, estamos de algún modo en el lugar en que está Dios.

> Renunciando a todo lo que la mente puede concebir, por entero envuelto en lo intangible y lo invisible, [Moisés] representa completamente a aquel que está más allá de todo. Aquí, no siendo uno mismo ni ningún otro, se está supremamente unido a lo completamente desconocido por la inactividad de todo conocimiento, y se sabe más allá de la mente no sabiendo nada.[80]

Una vez que hemos dejado atrás los ídolos del pensamiento, no adoramos ya a un simulacro, una proyección de nuestras propias ideas y deseos. No hay ya ninguna idea falsa que obstruya nuestro acceso a la verdad inexpresable, y, como Moisés, olvidándose de sí mismo, podemos permanecer silentes en presencia del Dios desconocido.

Pero, por supuesto, esto sería incomprensible a menos que uno haya pasado personalmente por este ejercicio espiritual una y otra vez. Dionisio no consideraba que este *ekstasis* fuera una experiencia «cumbre». Todo el mundo, sacerdotes y laicos por igual, debían aplicar este triple método dialéctico a las Escrituras cuando las escuchaban leer en voz alta durante la liturgia. Cuando oían llamar a Dios «roca», «creador», «sabio» o «bueno», debían afirmar, negar y luego negar la negación, haciéndose en el proceso cada vez más conscientes de la insuficiencia de todo lenguaje teológico, incluso de las inspiradas palabras de la Escritura. En momentos clave, podrían «oír» el silencio de lo otro inefable que está más allá de los límites del discurso. En su *Teología mística*, Dionisio aplicó su método a las ceremonias de la liturgia para sacar a la luz el sentido más profundo de estos gestos simbólicos ritualizados.[81] Se trataba de un *ekstasis* comunal, no solitario. Sacerdotes y congregantes debían sumergirse *juntos* «en esa oscuridad que está más allá del intelecto». Por último, concluía Dionisio, «*nosotros mismos* descubriremos no sólo que se nos acaban las palabras, sino que nos encontramos realmente sin palabras y no sabiendo».[82]

La teología de Dionisio se basaba en la liturgia de Alejandría, que en vez de limitarse a ver la eucaristía como una re-actualización de la última cena de Jesús, la veía también como una alegoría del ascenso del alma a Dios.[83] Su método no era para un grupo selecto de contemplativos, sino que parece haber sido parte de la instrucción pública de todos los fieles bautizados, a quienes habría resultado fácil seguir su imaginería de descenso y ascenso, pues les era familiar en la liturgia. Cuando el celebrante dejaba el santuario y caminaba entre la congregación, rociándolos con agua bendita, el pueblo debía ver esto como una re-actualización simbólica del *ekstasis* en el que Dios abandonaba perpetuamente su solitaria soledad y se mezclaba con la creación. Cuando el celebrante daba la espalda a la congregación, entraba en el santuario interior y desaparecía de su vista para consagrar el pan y el vino, Dionisio le comparaba con Moisés cuando dejó al pueblo y, «acompañado de algunos sacerdotes», entró en la «oscuridad misteriosa del no saber» en la cumbre del monte Sinaí.[84]

Como toda instrucción doctrinal del mundo griego ortodoxo, el método de Dionisio se practicaba en la atmósfera intensificada de la liturgia. La música evocadora, el drama esquematizado, las nubes de fragante incienso y la solemnidad numinosa, todo ello aseguraba que el proceso dialéctico no era un árido ejercicio cerebral, sino que se ejecutaba en un contexto que, como cualquier gran realización estética, afectaba a los asistentes y los conmovía en el nivel más profundo de su ser. Cuando oían las palabras de la Escritura leída en voz alta en un canto especial que la separaba del discurso normal, y escuchaban críticamente, como les había enseñado Dionisio, las palabras de las oraciones y los himnos, el clero y los congregantes, efectivamente, se dirían a sí mismos «*neti... neti*»: la realidad que llamamos Dios *no* es eso, *no* era eso, sino lo inconmensurablemente otro. La liturgia ha sido siempre un *musterion*, un ritual que inicia a todos los participantes en un modo diferente de ver. Cuando Dionisio habla de su mentor el obispo Hierotheus, utiliza términos asociados con los Misterios eleusinos que el emperador Justiniano acababa de abolir. Hierotheus no «aprendió» (*mathein*) esas verdades simplemente estudiando las doctrinas de la Iglesia, sino dejando que la belleza y el simbolismo de la liturgia actuaran sobre él: él «sufría (*pathein*) las cosas divinas». Dionisio daba a entender que Hierotheus comunicaba a los demás el conocimiento que había intuido no hablando de ello, sino en la manera que ejecutaba la liturgia, lo que hacía evidente que había alcanzado una *sympatheia* empática con los ritos.[85]

En Oriente, Dionisio fue considerado simplemente un discípulo de los capadocios y de Máximo, las principales luminarias de la ortodoxia griega, pero en Occidente disfrutó de un enorme prestigio y llegó a ser una autoridad principal. Sus escritos fueron traducidos al latín por el teólogo irlandés Juan Escoto Erígena (810-877), que trabajaba en la corte de Carlos el Calvo, rey de los francos occidentales. En sus escritos, como Dionisio, Erígena insistía en que Dios es «Nada», porque no posee «ser» en ningún sentido que podamos comprender. Pero Dios es también «Todo», porque cada criatura que Dios ha formado se convierte en una teofanía, en una manifestación de Dios. Erígena tradujo también las obras de Gregorio de Nisa, Máximo y otros padres griegos, haciendo así disponible la sabiduría ortodoxa al traumatizado Occidente, que estaba empezando a salir poco a poco del largo período de barbarie que había sucedido a la caída de Roma y volvía a encontrarse con el mundo exterior. En Occidente, la gente se tomó muy en serio el pseudónimo de Dionisio, y su supuesta conexión con san Pablo le dio un estatuto casi apos-

tólico. Los teólogos occidentales no trataron de aplicar su método litúrgicamente, puesto que su misa era diferente del ritual alejandrino; pero el método apofático fue una pieza clave en su manera de interpretar la verdad religiosa y en su manera de enseñar a los laicos a pensar en Dios. En el período medieval, el hábito apofático había llegado a engranarse en la conciencia cristiana occidental.

Capítulo 6

Fe y razón

Hacia fines del siglo XI, filósofos y teólogos de Occidente se habían embarcado en un proyecto que, pensaban, era enteramente nuevo: habían comenzado a aplicar de forma sistemática su capacidad de razonamiento a las verdades de la fe. Entonces Europa estaba empezando a recuperarse de la Edad Oscura en que se había sumido tras la caída de Roma. Los monjes benedictinos de Cluny, en Borgoña, habían iniciado una campaña para educar a clérigos y laicos, muchos de los cuales eran lamentablemente ignorantes de los rudimentos del cristianismo. Se construyeron cientos de iglesias por toda la cristiandad, incluso en aldeas y poblados muy pequeños, donde la gente podía asistir a la misa y escuchar las lecturas bíblicas. Esta instrucción estaba reforzada por el culto de la peregrinación. Durante el largo y difícil viaje a los lugares santos —Jerusalén, Roma, Santiago de Compostela, Conques o Glastonbury— los laicos experimentaban una «conversión» de vida, apartándose de sus asuntos seculares y volviéndose hacia los centros de santidad. Viajaban como una comunidad de peregrinos, entregados durante la duración del viaje a los ideales monásticos de austeridad, caridad, celibato y no violencia. Los ricos tenían que compartir las privaciones de los pobres, que, a su vez, comprendían que su pobreza tenía un valor espiritual.[1] En vez de ser educados en los detalles de la doctrina, los cristianos occidentales eran introducidos en su fe como una vía práctica de vida. Hacia fines de siglo, hubo un marcado auge del compromiso entre los laicos, y los europeos empezaron a forjar una identidad cristiana nueva y claramente occidental.

Mientras tanto, al ponerse de nuevo en contacto con la herencia intelectual de sus vecinos más cultos de los mundos griego bizantino e islámico, los monjes europeos empezaron a pensar y orar de una manera más «racional». Uno de los principales exponentes de esta nueva espiritualidad fue Anselmo de Laon, abad del prestigioso monasterio y escuela de Bec, en Normandía, que fue nombrado arzobispo de Canterbury por William Rufus en 1093.[2] Entusiasmado por la nueva moda del razonamiento, quería que la enseñanza cristiana tradicional fuese racionalmente coherente. No se trataba de hacer que la fidelidad a Dios dependiera de una prueba racional; más bien consideraba que sus escritos «avanzaban a través de la fe hacia la comprensión, en vez de proceder desde la comprensión hacia la fe».[3] Hombres y mujeres tenían que usar todas sus facultades cuando se acercaban a Dios, y Anselmo quería hacer inteligibles las verdades captadas intuitivamente, de manera que cada parte de la mente estuviera envuelta en la contemplación de Dios. Agustín había enseñado a los cristianos de Occidente que todas sus actividades mentales reflejaban lo divino, y esto era particularmente cierto de la facultad del razonamiento. «Confieso, Señor, con acción de gracias —oraba Anselmo en su *Proslogion* («Coloquio») con Dios—, que me has hecho a tu imagen, para que pueda recordarte, pensar en ti y amarte.»[4] Ésta era la *raison d'être* de toda «criatura racional», y por eso no se debía ahorrar ningún esfuerzo en «recordar, comprender y amar el Bien Supremo».[5]

Pero es sumamente difícil pensar en Dios o incluso despertar algún entusiasmo por la contemplación. Anselmo era extremadamente consciente de la apatía que hacía tan difícil la oración. En los versículos iniciales del *Proslogion*, que asume la forma de un poema muy trabajado, se lamenta de su sensación de alejamiento de lo divino. La imagen de Dios en él estaba tan oscurecida por sus imperfecciones que, aunque lo intentara, no podía realizar la tarea para la que había sido creado. Debía, por lo tanto, superar esta pereza mental, usando el intelecto, la razón, la imaginación y la emoción para estimular e impresionar su mente; estos poderes racionales recién descubiertos eran, en particular, una herramienta concedida por Dios para despertar y encender el espíritu.

Pero no se hacía ninguna ilusión respecto de la razón humana, que sabía que era incapaz de comprender al Dios incognoscible. «Señor, no trato de dirigirme a tus alturas —rezaba—, pues mi entendimiento no es de ninguna manera capaz de ello.»[6] Simplemente quería comprender

> un poco de tu verdad, a la que mi corazón es ya fiel y a la que ama (*quem credit et amat cor meum*). Pues no busco comprender para tener fe (*intellegere ut credam*), sino comprometerme para poder comprender (*credo ut intelligam*); y lo que es más, estoy seguro de que a menos que me comprometa de ese modo, no comprenderé.[7]

Anselmo utiliza todavía el verbo *credere* en su sentido original: es un asunto del «corazón», el centro del ser humano, no un acto puramente racional, y, como para Agustín, inseparable del amor. Dado que la palabra «creencia» ha cambiado de significado desde la época de Anselmo, es engañoso traducir, como se hace a menudo, *credo ut intelligam* como «creo para poder comprender». Esto da la impresión de que antes de que uno pueda tener cualquier comprensión de la fidelidad y confianza de la fe, debe obligar a su inteligencia a aceptar ciegamente un montón de doctrinas incomprensibles. Anselmo está diciendo algo muy distinto: la verdad religiosa no tiene ningún sentido sin un compromiso expresado en la práctica. Tal vez una traducción mejor sería: «me involucro para poder comprender». Anselmo trataba de superar su letargo en la oración comprometiendo todas sus facultades, y estaba seguro de que «a menos de que me involucre, no comprenderé». Por eso, para provocar el interés de su lector, le invita a considerar lo que se ha llamado la «prueba ontológica» de la existencia de Dios.

En el segundo capítulo del *Proslogion*, pide a Dios que le ayude a comprender «que existes» de la manera que le han enseñado.[8] Dionisio no habría aprobado ese proyecto, porque no se podía decir, de ninguna manera que los seres humanos pudieran comprender, que Dios «existiera». Pero Anselmo trata de expresar una idea similar con la nueva terminología metafísica de moda, de un modo que emocionaría al lector del siglo XI. Definía a Dios como «aquello respecto de lo cual nada más perfecto se puede pensar» (*aliquid quo nihil maius cogitari possit*).[9] Pedía a sus lectores que pensaran en lo mayor que pudieran imaginar o concebir, para seguir, luego, considerando que Dios era aún mayor y más perfecto que eso. Dios debe trascender cualquier «cosa» que la mente humana pueda concebir.

Como platónico, para Anselmo era natural pensar que la misma naturaleza (*ontos*) de Dios contiene en sí la necesidad de su existencia. «Señor Dios mío —reza— *eres* tan verdaderamente, que no es posible pensar que no existas.»[10] Dado que el pensamiento era algo que le sucedía al pensador, una idea en la mente era un encuentro íntimo con lo co-

nocido, por eso en un mundo intelectual todavía dominado por el platonismo, éste era un argumento perfectamente aceptable. Anselmo no tenía ninguna duda de que Dios existía, por eso no trataba de convencer a los escépticos. El único «ateo» que podía imaginar era el «insensato» citado en los Salmos, que dice que «¡no hay Dios!».[11] Anselmo creía que la idea de Dios era innata: incluso ese ateo tenía en su mente una idea de Dios, o no habría podido negarle. Aunque vivamos en un mundo tan imperfecto, tenemos una idea de la perfección y la totalidad absoluta. Pero que algo sólo existiera en la mente sería una contradicción intrínseca, puesto que existir en la realidad (*in re*) es mayor y más completo que existir solamente como concepto mental: «Si eso respecto de lo cual no se puede pensar nada mayor (*maius*) existe sólo en el entendimiento, entonces eso respecto de lo cual nada mayor puede ser pensado es algo de lo que se puede pensar algo mayor. Y esto es claramente imposible».[12] Por lo tanto, concluía Anselmo, «no puede haber duda en absoluto» de que ese «algo mayor» existe «tanto en el entendimiento como en la realidad».[13] Una persona moderna, que habita un universo intelectual enteramente diferente, no puede aceptar que por pensar que tiene cien libras, el dinero se vaya a materializar en su bolsillo.[14] Pero Anselmo no estaba intentando una «prueba» lógica ni científica; más bien usaba su facultad de razonamiento para provocar a su mente indolente, de manera que pudiera «involucrarse» en la realidad divina inmanente. E incluida en esta prueba estaba la convicción apofática de que cualquier idea que los seres humanos puedan concebir de Dios era inevitablemente insuficiente.

Para los monjes de la Europa medieval, la *lectio* («lectura») no estaba dirigida simplemente a adquirir información, sino que era una práctica o ejercicio espiritual que les permitía entrar en su mundo interior y afrontar allí las verdades reveladas en la Escritura para ver cómo asumirlas. Leer —en privado o en la práctica comunitaria de la liturgia— era parte de un proceso de transformación personal.[15] Todos los días, el monje dedicaba un tiempo a la *lectio divina*, rumiando la página sagrada hasta que se había convertido en una realidad interior. La *lectio* era un ejercicio agradable y pausado; cada monje debía ir a su propio paso hasta que las palabras se encendían y «oía» su sentido interior. En sus *Oraciones y meditaciones*, Anselmo llevaba esta práctica un paso más allá. En vez de comunicarse con lo divino a través de las palabras de la Biblia, se dirigía directamente a Dios con sus propias palabras. Escribía también para hombres y mujeres laicos que querían

practicar la *lectio divina*. En el «Prefacio», explicaba que estas oraciones no debían ser «leídas en el tumulto, sino con calma, no por encima ni de forma apresurada, sino poco a poco y en una meditación profunda y reflexiva».[16] Los lectores debían sentirse libres para sumergirse en el libro y dejarlo cuando decidieran. Su propósito no era informar, sino «provocar la mente del lector para despertar en ella el amor y el temor de Dios o el examen de conciencia».[17] De esta manera, para beneficiarse, el lector debía retirarse mental y físicamente de las presiones de la vida diaria y acercarse a cada meditación con un estado de ánimo receptivo:

> Ven ahora, hombre, apártate durante un rato de tus ocupaciones diarias, escapa por un momento del tumulto de los pensamientos [...] Entra en la cámara interior de tu alma, deja fuera todo salvo a Dios y lo que pueda ayudarte a buscarle, y cuando cierres la puerta, búscale.[18]

No se podían enfocar las ideas religiosas de la misma manera que uno se conducía en los negocios o se comprometía en una discusión en la vida diaria. Esta mentalidad dirigida por el *logos* tenía que ser dejada a un lado para despertar esas oraciones y meditaciones.

Anselmo no llegó a su «prueba» por medio de un proceso lógico estrictamente racional. Sus monjes le habían pedido una meditación sobre el significado de la fe (*fides*), y durante mucho tiempo se había esforzado por encontrar un razonamiento evidente para la realidad de Dios. Estaba a punto de abandonar, cuando una idea se le impuso con una urgencia cada vez mayor, hasta que, por fin, «ya agotado de oponerme a su importunidad, aquello de lo que había perdido la esperanza vino finalmente a mí».[19] Su biógrafo Eadmer decía que la «prueba» llegó en un momento de arrobamiento que le envolvió cabeza y corazón: «Súbitamente, una noche, durante maitines, la gracia de Dios iluminó su corazón, todo se hizo claro en su mente, y una gran alegría y exaltación llenó todo su ser».[20] Los escritores posteriores se habrían detenido en los detalles de esta «experiencia», pero eso no parece haber interesado ni a Anselmo ni a Eadmer. Anselmo estaba interesado simplemente en cómo podía usarla de la mejor manera para ayudar a otros. «Me pareció que eso cuyo descubrimiento me había proporcionado tanta alegría descubrir, daría también placer a quien pudiera leerlo si lo escribiera», explicó. Por eso dio al *Proslogion* el subtítulo *Fides quaerens intellectum* [*La fe en busca del entendimiento*].[21]

Anselmo no fue el primero en intentar ofrecer una «prueba» de la existencia de Dios. Durante los siglos VIII y IX, los musulmanes del Imperio abbasí habían disfrutado de un especial florecimiento cultural, inspirado por el encuentro con antiguos textos griegos, siríacos y sánscritos que recientemente habían sido traducidos al árabe. Muchos de los traductores fueron cristianos locales. Primero habían abordado las ciencias más positivas, como la medicina y la astronomía; luego habían vuelto su atención a las obras metafísicas de Platón, Aristóteles y Plotino, de manera que, de forma gradual, la herencia filosófica y científica de la Grecia antigua estuvo a disposición del mundo de habla árabe, pero con un sesgo científico. Los musulmanes empezaron a estudiar astronomía, alquimia, medicina y matemáticas con tal éxito que hicieron descubrimientos enormes y desarrollaron su propia tradición de lo que denominaban *falsafah* (filosofía). Como los *philosophes* del siglo XVIII, los *faylasufs* querían vivir de acuerdo con las leyes racionales que, pensaban, gobernaban el cosmos. Eran científicos y matemáticos, y quisieron aplicar a su religión lo que habían aprendido.

Siguiendo a los filósofos griegos, empezaron a concebir sus propias pruebas de la existencia de Dios, basándose en los razonamientos de Aristóteles para el Primer Motor y en la doctrina de la emanación de Plotino.[22] Como Anselmo, ninguno de los principales *faylasufs* —Yaqub ibn Isaac al-Kindi (m. *ca.* 870), Muhammad ibn Zakaria ar-Razi (m. *ca.* 930) y Abu Nasr al-Farabi (m. 980)— tenía duda alguna de la existencia de Dios, pero querían integrar su conocimiento científico con la enseñanza coránica. Muchos, al practicar los ejercicios espirituales de los sufíes, los místicos del Islam, descubrieron que estas técnicas yóguicas de concentración y cántico de mantras añadían una dimensión nueva a sus estudios. Para los más radicales, la idea de la creación *ex nihilo* era inaceptable sobre una base filosófica, pero creían que tanto la *falsafah* como la Escritura eran caminos válidos hacia Dios, porque uno y otro servían a las necesidades de individuos diferentes. Al mismo tiempo, estaban convencidos de que la *falsafah* era una forma más desarrollada de religiosidad, porque no estaba enraizada en un tiempo y un espacio particulares, sino que tenía un atractivo universal. El *faylasuf* más distinguido, Abu Ali ibn Sina (*ca.* 980-1037), conocido en Occidente como «Avicena», argumentaba que el profeta disfrutó de un conocimiento directo e intuitivo de Dios similar al de los sufíes y que, por lo tanto, había sido capaz de evitar razón y lógica; aun así, la *falsafah* podía refinar la idea de lo divino, purgarlo de superstición y antropomorfismo e impedir que se volviera idólatra.

La *falsafah* era un experimento valioso e instructivo. Los filósofos musulmanes estaban abiertos a las ideas nuevas y no tenían ningún escrúpulo en aprender de los griegos que habían ofrecido sacrificios a los ídolos. «No deberíamos avergonzarnos de reconocer la verdad y asimilarla de cualquier fuente que nos llegue, aunque nos venga de generaciones anteriores y de pueblos extranjeros», había señalado al-Kindi.[23] Es siempre peligroso aislar las ideas religiosas del pensamiento contemporáneo. Como insistió un *faylasuf* del siglo X, el buscador de la verdad no debe «evitar ninguna ciencia, menospreciar ningún libro, ni aferrarse de manera fanática a un solo credo».[24] Su racionalismo estricto condujo a algunos a desarrollar una visión radicalmente apofática. Ibn Sina argumentaba que la unidad de Dios significaba que era perfectamente simple: Allah no tenía ningún atributo que fuera distinto de su ser esencial, por eso no había nada en absoluto que la razón pudiera decir de él, aunque pudiésemos inferir la bondad, la vida y el poder de Dios de nuestra propia experiencia de esas cualidades. En el mismo tono, Abu Yaqub al-Sijistani (m. 971), que pertenecía a la secta ismailí, desarrolló un método dialéctico similar al de Dionisio, basado en la afirmación y la negación de los nombres divinos.

Pero el Dios de los filósofos parecía peligrosamente cercano a los viejos dioses del Cielo, que habían llegado a ser tan lejanos que se desvanecían de la conciencia de sus adoradores. A pesar de su deseo de acomodarse a la fe de las masas, la *falsafah* siguió siendo una búsqueda minoritaria y no acabó de implantarse en el mundo musulmán. La mayoría de los musulmanes encontraba imposible comprometerse con ese Dios distante, que parecía una mera abstracción, era inconsciente de que existían los seres humanos y, posiblemente, no podía comunicarse con ellos. Los propios *faylasufs* pueden haber considerado que los rituales sufíes ayudaban a hacer de esta austera deidad una realidad en su vida, y parece que Ibn Sina había desarrollado al final de su existencia una filosofía basada tanto en la penetración intuitiva como en la razón.

Así lo hizo Abu Hamid al-Ghazzali (1058-1111), figura emblemática de la historia de la filosofía religiosa. Estrella ascendente del *establishment* intelectual de Bagdad, había realizado un estudio intenso de la *falsafah* y podía discutir las ideas de al-Farabi e Ibn Sina en sus propios términos. Finalmente, en *La incoherencia de los filósofos*, al-Ghazzali declaraba que los *faylasufs* habían contravenido sus propios principios. Nuestros poderes racionales sólo podían investigar datos observables, por eso, aunque la *falsafah* era competente en matemáti-

cas, astronomía y medicina, no podía decirnos nada sobre asuntos que están más allá de los sentidos. Por lo tanto, cuando los *faylasufs* hablaban de Dios, eran culpables de *zannah*, conjeturas extravagantes. ¿Cómo podían probar la teoría de la emanación divina? ¿Cuáles eran sus pruebas para decir que Dios no sabía nada de los asuntos mundanos? Queriendo ir más allá de su capacidad, los filósofos habían actuado de forma no filosófica.

Al-Ghazzali buscaba certeza, pero no pudo encontrarla en ninguno de los movimientos intelectuales contemporáneos. Sus dudas se hicieron tan fuertes que sufrió una depresión y se vio obligado a abandonar su prestigioso puesto académico. Durante diez años, vivió en Jerusalén, dedicado a los rituales y disciplinas contemplativas de los sufíes, y cuando volvió a sus obligaciones pedagógicas insistió en que sólo los ejercicios espirituales de este tipo podía ofrecernos alguna certeza (*wujud*) sobre la existencia de Dios. Era una pérdida de tiempo intentar probar la existencia de Allah, como habían hecho los *faylasuf*, pues Dios era el Ser mismo, una realidad omniabarcante, y no podía ser percibido de la misma manera que los meros seres que vemos, oímos o tocamos. Pero eso no significa que lo divino sea completamente inaccesible. Podíamos, por decirlo así, captar un atisbo de Dios cultivando un modo diferente de percepción, como hacían los sufíes cuando cantaban los nombres de Allah como un mantra y realizaban ejercicios meditativos que inducían un estado alterado de conciencia.

Pero quienes no tenían el tiempo, el talento o la inclinación para este tipo de espiritualidad, podían hacerse conscientes de Dios en los detalles más corrientes de la vida diaria. Al-Ghazzali desarrolló una espiritualidad que permitiría a cada musulmán llegar a ser consciente de la dimensión interior de la ley islámica. Debían recordar deliberadamente la presencia divina cuando realizaran acciones tan ordinarias como comer, lavarse, prepararse para dormir, rezar, dar limosnas y saludarse unos a otros. Debían guardar sus oídos de la calumnia y la obscenidad, y su lengua de la mentira; debían abstenerse de maldecir o burlarse de los otros; sus manos no debían dañar a ninguna criatura; su corazón debía permanecer libre de envidia, cólera, hipocresía y orgullo.[25] Esta vigilancia —similar a la practicada por estoicos, epicúreos, budistas y jainas— salvaría el hueco entre observancia exterior y compromiso interior; transformaría la acción más pequeña de la vida diaria en un ritual que hacía a Dios presente en la vida de los hombres y mujeres ordinarios, aunque no pudieran probarlo racionalmente.

Se ha dicho que al-Ghazzali fue el musulmán más importante desde el profeta Muhammad. Después de al-Ghazzali, de forma sucesiva varios grandes filósofos —Yahya Suhrawardi (m. 1191), Muid ad-Din ibn al-Arabi (1165-1240), Jalal ad-Din Rumi (1207-1273), Mir Dimad (m. 1631) y su discípulo Mulla Sadra (1571-1640)— insistieron en que la teología debe fusionarse con la espiritualidad. El filósofo tenía el deber sagrado de ser tan riguroso intelectualmente como Aristóteles y tan místico como un sufí; la razón era indispensable para la ciencia, la medicina y las matemáticas, pero una realidad que trascendía los sentidos sólo podía abordarse mediante formas más intuitivas de pensamiento. Durante los siglos XII y XIII, el sufismo dejó de ser un movimiento marginal y siguió siendo el modo islámico dominante hasta el siglo XIX. Hombres y mujeres laicos ordinarios practicaban ejercicios sufíes, y estas disciplinas les ayudaban a ir más allá de las ideas simplistamente antropomórficas de Dios y a experimentar lo divino como una presencia trascendente en su interior.

En el Imperio islámico, los judíos, que estaban tan entusiasmados con la *falsafah* que desarrollaron un movimiento filosófico propio, tuvieron una experiencia similar. Escribiendo en su mayoría en árabe, introdujeron una dimensión metafísica en el judaísmo. Desde el principio, se interesaron por el contraste entre el Dios lejano de los filósofos y el Dios muy personalizado de la Biblia. Uno de los primeros *faylasufs* judíos, Saadia ibn Yosef (882-942), por ejemplo, se dio cuenta de que la idea de la creación *ex nihilo* estaba llena de dificultades filosóficas. Sin embargo, por lo general, los filósofos judíos tendían a ser menos radicales que los musulmanes, no se interesaron por la ciencia, limitaron su atención a las materias religiosas y concluyeron, en general, que el uso principal de la razón era ayudar al filósofo a dar una explicación más sistemática de la verdad religiosa. Maimónides (1134-1204), el más importante de los racionalistas judíos, creía que la *falsafah* no era conveniente para los laicos, pero podía liberar gradualmente a los judíos de sus ideas más superficiales de Dios. Maimónides había desarrollado una espiritualidad apofática que negaba cualquier atributo positivo a Dios, argumentando que ni siquiera se podía decir de Dios que fuera bueno o que existiera. La persona que se basara en esta afirmación haría a Dios increíble, advertía en su *Guía de perplejos*, e «inconscientemente perdería su creencia en Dios».[26]

Pero, una vez más, para la mayoría de los judíos el Dios de los filósofos era demasiado abstracto, incapaz de ofrecer ningún consuelo en tiempos de persecución y sufrimiento. Progresivamente, se volvieron hacia la espiritualidad mística de la Cábala, que se desarrolló en España a fines del siglo XIII. Algunos de los pioneros de esta espiritualidad —Abraham Abulafia, Moisés de León, Isaac de Latif y Yosef Gikatilla— habían estado implicados en la *falsafah*, pero encontraban a su atenuado Dios vacío de contenido religioso.[27] Aun así, usaron motivos filosóficos, como la emanación divina, para describir el proceso por el que la Divinidad completamente incognoscible, que ellos denominaban En Sof («Sin Final»), había emergido de su inaccesibilidad solitaria y se había dado a conocer a la humanidad. Como el sufismo, la Cábala era una espiritualidad abiertamente mítica e imaginativa. Hasta la época moderna, determinaría la devoción de muchos judíos y, como veremos, incluso llegaría a ser un movimiento de masas.

En el mundo islámico, judíos, cristianos y musulmanes pudieron colaborar y aprender unos de otros. Pero en la Europa occidental, durante los últimos años de la vida de Anselmo, se lanzaron las primeras cruzadas contra el Islam. En 1096, algunos cruzados atacaron las comunidades judías a lo largo del valle del Rhin, y, cuando por fin conquistaron Jerusalén, en julio de 1099, masacraron a unos treinta mil judíos y musulmanes; se decía que la sangre llegaba hasta las rodillas de sus caballos. La cruzada fue el primer acto cooperativo de la nueva Europa que se libró en un escenario internacional. Apeló a los caballeros, que eran hombres de guerra y querían una religión agresiva, lo que seguiría siendo una pasión dominante en Occidente hasta finales del siglo XIII. Por supuesto, fue una catástrofe idólatra y uno de los acontecimientos más vergonzosos de la historia cristiana occidental. El Dios de los cruzados era un ídolo; habían endosado su propio miedo y el odio a sus rivales a una deidad que habían creado a su propia imagen y que les había dado así el sello sagrado de una aprobación absoluta. Las Cruzadas crearon el antisemitismo, una enfermedad incurable en Europa, y marcarían de manera indeleble las relaciones entre el Islam y Occidente.

Pero no fue ésa toda la historia. Al mismo tiempo que unos cristianos estaban matando musulmanes en Oriente Próximo, otros viajaban a España para estudiar con eruditos musulmanes en Córdoba y Toledo. Aquí descubrieron las obras de Aristóteles y otros científicos y filósofos grie-

gos cuya obra se había perdido para ellos tras la caída de Roma. También se encontraron con la obra de *faylasufs* judíos y musulmanes. Con ayuda de los judíos locales, los eruditos europeos tradujeron estos escritos del árabe al latín, y hacia principios del siglo XIII una amplia gama de obras científicas y filosóficas árabes y griegas estuvieron a disposición de los europeos. Este flujo de nuevos conocimientos provocó un renacimiento intelectual. El descubrimiento de Aristóteles, en particular, mostró a los teólogos cómo presentar sus doctrinas en un sistema coherente.

Esto nos recuerda que, en cualquier época, la vida religiosa es siempre múltiple, variada y contradictoria, incluso en un solo individuo. Uno de los europeos más famosos de la época fue Francisco de Asís (1181-1226). Su vida y su trayectoria ponen de manifiesto que, mientras algunos europeos estaban empeñados en el racionalismo erudito, otros, como Francisco, no tenían tiempo para teologías de ningún tipo y eran mucho más literalistas que el apofático Anselmo. Sin embargo, el literalismo de Francisco no era ni intelectual ni doctrinal, sino práctico. Representaba una corriente de piedad popular que veía fundamentalmente en la vida de Cristo una *miqra* para ser imitada de manera literal hasta el último detalle. Francisco emuló la pobreza absoluta de Cristo en su propia vida; él y los frailes franciscanos que le siguieron mendigaban su comida, iban descalzos, no poseían ninguna propiedad y dormían al raso. Incluso reprodujo en su cuerpo las heridas de Cristo. Y, sin embargo, parece que este santo amable aprobó las Cruzadas y acompañó a la Quinta Cruzada a Egipto y, aunque no tomó parte en la lucha, predicó al sultán.

Como he explicado al principio, mi objetivo no es ofrecer un informe exhaustivo de la religión en un determinado período, sino resaltar una tendencia particular —la apofática— que habla en voz alta a nuestra actual perplejidad religiosa. Evidentemente, ésta no era la única tendencia de la devoción medieval, pero no fue un movimiento menor; fue promovido por algunos de los pensadores y líderes espirituales más influyentes de la época. En la Iglesia Oriental, había sido forjada por Atanasio, los capadocios y Máximo, que eran venerados como héroes de la ortodoxia. En Occidente, la vemos en Agustín y Anselmo, así como en la destacada figura de Tomás de Aquino (1225-1274).

Nadie hizo más por absorber el racionalismo aristotélico que Tomás. Destinado a la vida monástica, a los 14 años se sintió atraído por los frailes dominicos que conoció en la Universidad de Nápoles, la única escuela en la cristiandad de la época que enseñaba la lógica y la filosofía aristotélicas. Como los franciscanos, los dominicos eran los hombres del momen-

to; aquellos frailes no eran monjes encerrados en un monasterio, sino que vivían una vida de pobreza evangélica en el mundo, poniéndose al servicio de la gente. Después de una lucha con su familia, Tomás compartió la suerte de los dominicos, estudió en París con Alberto el Grande (1200-1280), que estaba acabando su magistral comentario sobre Aristóteles, y a la temprana edad de 32 años le sucedió en la cátedra. Como los *faylasufs*, Tomás estaba muy abierto al cambio y a las ideas nuevas. Citaba a filósofos árabes y judíos mientras la mayor parte de sus contemporáneos todavía estaban comprometidos con las Cruzadas, y sus voluminosos escritos integraban las ciencias nuevas con la fe tradicional en una época en la que Aristóteles era todavía una figura polémica.[28]

Actualmente nos resulta difícil leer a Tomas. Escribía en el lenguaje técnico de la nueva metafísica, y su estilo es seco, minimizado y denso. Pero es también un estilo lleno de confianza. En unos cien años, el ambiente intelectual cambiaría y los teólogos recelarían del intelecto, pero Tomás no tuvo ningún remordimiento en hacer aseveraciones afirmativas, positivas, sobre Dios. Pensaba que Maimónides se había equivocado al insistir en que sólo era apropiado utilizar términos negativos que dijeran lo que Dios *no* es. Para Tomás —como para Dionisio, al que tanto veneraba— el discurso afirmativo y el silencio de la negación eran ambos esenciales para hablar de Dios. Como Ser mismo (*ipsum Esse subsistens*), Dios era la fuente de todo lo que existía, por eso todos los seres hechos a imagen de Dios podían decirnos algo sobre él. También era permisible explotar las nuevas y estimulantes técnicas de la lógica y la deducción, aunque con una importante condición. Cada vez que hacía una afirmación sobre Dios, el teólogo debía comprender que era inevitablemente inadecuada. Cuando contemplamos a Dios, pensamos en lo que está más allá del pensamiento; cuando hablamos de Dios, hablamos de lo que no puede ser contenido por las palabras. Al revelar la limitación inherente de palabras y conceptos, la teología debería reducir a la persona que habla y a su audiencia a un temor reverente. Cuando la razón se aplica a la fe, debería mostrar que lo que llamamos «Dios» está más allá de la comprensión de la mente humana. Si no consigue hacerlo, sus declaraciones sobre Dios serán idólatras.

Ni siquiera la revelación puede decirnos algo sobre Dios; en realidad, su tarea es hacernos comprender que Dios es incognoscible. «El conocimiento mayor del hombre es conocer que no le conocemos», explicaba Tomás.

> Pues sólo entonces conocemos a Dios verdaderamente, cuando creemos que está muy por encima de todo lo que el hombre puede pensar de Dios [...]. Por el hecho de que algunas cosas sobre Dios que se presentan al hombre sobrepasan su razón, se ve reforzado en su opinión de que Dios está muy por encima de lo que el hombre puede pensar.[29]

Incluso Cristo había trascendido nuestra comprensión conceptual y se había vuelto incognoscible. En su ascensión, se había ocultado en la nube que lo recibía y había entrado en un reino más allá del alcance de nuestro intelecto. Como dijo san Pablo, está «por encima [...] de todo cuanto tiene nombre».[30] La ascensión, por lo tanto, revela los límites de nuestro conocimiento; cuando Cristo dejó el mundo, la Palabra se escondió de nosotros de nuevo y permanecería para siempre incognoscible e innombrable.

Se puede considerar la enorme producción de Tomás una campaña para contrarrestar la tendencia a domesticar la trascendencia divina. En esto es absolutamente fiel a Dionisio. Pero mientras la teología de Dionisio se basaba en la liturgia, el apofatismo de Tomás estaba enraizado en el nuevo racionalismo metafísico. Sus largos y, para una sensibilidad moderna, tortuosos análisis deberían ser vistos como un ritual intelectual que conduce a la mente a través del laberinto del pensamiento hasta que culmina en el *musterion* final. La influencia de Tomás sobre el pensamiento católico romano ha sido inmensa, pero recientemente se ha convertido en el hazmerreír de los ateos (así como en motivo de vergüenza para algunos teólogos) debido a la evidente insuficiencia de sus cinco «pruebas» de la existencia de Dios.

Estas cinco «vías» (*viae*), como prefería llamarlas Tomás, se encuentran al principio de la *Summa Theologiae*, su obra más famosa. Se trataba de un manual de enseñanza concebido «para iniciar a los principiantes en lo que Dios nos enseñó con tanta concisión y claridad como el tema permite»[31] y empieza con la pregunta más fundamental de todas: ¿Hay Dios? Esto, creía Tomás, necesita demostración, porque aunque pensaba que el conocimiento de Dios era innato, éste era a menudo vago e incluso tosco. Tomás se disoció explícitamente de la «prueba ontológica» de Anselmo: la proposición de que «Dios existe» no era en absoluto evidente por sí misma, sino que «necesita ser hecha evidente por medio de cosas que nos sean más evidentes, a saber, los efectos de Dios». Pablo había argumentado que «desde que Dios creó el mundo su poder y divinidad eternos, aunque invisibles, han estado ahí para que la inteligencia

vea en las cosas lo que él ha hecho».[32] Era, por lo tanto, posible razonar «desde los efectos visibles a las causas ocultas», porque, como había dejado muy claro Aristóteles, todo efecto debe tener una causa, por eso «los efectos de Dios son suficientes para probar que Dios existe». Pero la doctrina de la creación *ex nihilo* significaba que las criaturas «no bastan para ayudarnos a comprender *lo que* él es».[33] Por eso, antes de exponer sus «pruebas», Tomás dice a sus alumnos que, debido a la absoluta incognoscibilidad de Dios, no podemos definir qué es lo que tratamos de probar.

> Cuando conocemos que algo es, queda investigar de qué *manera* es, para que podamos conocer *lo que* es. Pero puesto que de Dios no podemos saber qué es, sino sólo qué no es, no podemos considerar de qué manera Dios es, sino solamente de qué manera no es. Por eso, primero debemos preguntar de qué manera no es, luego cómo puede sernos conocido, y, en tercer lugar, cómo podemos hablar de él.[34]

No podemos hablar de Dios mismo; sólo podemos hablar de la contingencia de sus criaturas, que proceden de la nada.

Habiendo hecho esta salvedad apofática fundamental, Tomás enunciaba brevemente —en realidad, de una forma algo superficial— sus cinco «vías» de razonar desde las criaturas a «lo que todos llaman Dios».[35] Estos cinco argumentos no son originales. El primero se basa en la prueba de Aristóteles del primer motor: a nuestro alrededor vemos cosas que cambian; y puesto que todo cambio está causado por alguna otra cosa, la cadena de causas y efectos debe detenerse en algún lugar. Así llegamos a la causa primera, a la que no es cambiada por nada. La segunda prueba, estrechamente ligada a la primera, se basa en la naturaleza de la causalidad: nunca observamos nada que se cause a sí mismo, por eso debe haber una causa primera, «a la que todo el mundo da el nombre de *Dios*». La tercera *vía* se basa en el argumento de Ibn Sina para el Ser Necesario, que debe existir por sí mismo, no puede deber su ser «a nada fuera de sí», y es «la causa de que otras cosas deban ser». La cuarta *vía* es un argumento moral derivado de Aristóteles: algunas cosas son mejores, más verdaderas y más elevadas que otras, y esta jerarquía de excelencia presupone una perfección invisible que es la mejor de todas. La quinta prueba está sacada de la creencia de Aristóteles de que todo en el universo tiene una «causa final» que es la «forma» de su ser. Toda cosa obedece a leyes naturales para alcanzar su fin y objetivos correctos, y la regularidad

de estas leyes no puede ser accidental. Deben estar dirigidas «por alguien con conciencia y entendimiento», así como el vuelo de una flecha presupone un arquero, y ese «alguien es lo que llamamos Dios».

Tomás no estaba tratando de convencer a los escépticos de la existencia de Dios. Simplemente trataba de encontrar una respuesta racional a la pregunta primordial: «¿Por qué existe algo en vez de nada?». Las cinco *vías* afirman de una manera u otra que nada puede venir de nada.[36] En la conclusión de cada prueba, Tomás termina el argumento con una variante de la frase *quod omnes dicunt Deum*: el Primer Motor, la Causa Primera, el Ser Necesario, la Excelencia más alta y el Supervisor Inteligente son «lo que todo el mundo llama Dios». Parece como si todo estuviera solucionado, pero tan pronto como Tomás ha resuelto aparentemente el asunto, nos quita la alfombra de debajo de los pies.

Inmediatamente nos muestra que, aunque podamos probar que «lo que llamamos Dios» (una realidad que no podemos definir) tiene que «existir», no tenemos ni idea de lo que pueda significar la palabra «existir» en este contexto. Podemos hablar de Dios como Ser Necesario, etc., pero no sabemos lo que esto significa en realidad.[37] Lo mismo sucede con los atributos de Dios. Dios es la Simplicidad misma; eso significa que, a diferencia de todos los seres de nuestra experiencia, «Dios no está constituido de partes». El hombre, por ejemplo, es un ser compuesto: tiene cuerpo y alma, carne, huesos y piel; tiene cualidades: es bueno, amable, gordo o alto. Pero como los atributos de Dios son idénticos a su esencia, no tiene cualidades. Él no es «bueno», *es* la bondad. Simplemente, no podemos imaginar una «existencia» como ésa, por eso «no podemos conocer la "existencia" de Dios como tampoco podemos definirle», explica Tomás, porque «Dios no puede ser clasificado como este o aquel tipo de cosa». Podemos llegar a conocer a los meros seres porque podemos clasificarlos en especies, como las estrellas, los elefantes o las montañas. Dios no es una sustancia, el «tipo de cosa que pueda existir independientemente» de un ejemplo individual. No podemos preguntar si hay *un* Dios, como si Dios fuera simplemente un ejemplo de una especie. Dios no es y no puede ser una «clase de cosa».[38]

Todo lo que las «pruebas» han conseguido es mostrarnos que no hay nada en nuestra experiencia que pueda decirnos lo que significa «Dios». Debido a algo que no podemos definir, hay un universo donde podría no haber habido nada, pero no sabemos de qué hemos probado la existencia. Hemos demostrado simplemente la existencia de un misterio.[39] Pero precisamente eso es, para Tomás, lo que hace de las «cinco vías» buena

teología. La pregunta «¿por qué algo en vez de nada?» es una buena pregunta; los seres humanos siguen planteándola, porque está en nuestra naturaleza llevar nuestra mente al extremo de esta manera. Pero la respuesta —«lo que todo el mundo llama "Dios"»— es algo que no conocemos; en realidad, es algo que no podemos conocer. Tomás compartía la visión de *intellectus* de Agustín. En estas pruebas, vemos la razón al límite de sus posibilidades, planteando preguntas incontestables y estirándose hacia su «ápice», su «chispa» divina. Empujada hasta el límite, la razón se vuelve del revés, las palabras ya no tienen sentido y nos vemos reducidos al silencio. Incluso hoy, cuando contemplan el universo, los físicos ven enfrentada su mente con el mundo oscuro de la realidad increada que no podemos sondear. Ésta es la realidad incognoscible que Tomás pide a sus lectores que afronten empujando su intelecto hasta un punto más allá del cual ya no pueden llegar.

Tomás diría que sabemos que estamos hablando de «Dios» cuando nuestro lenguaje tropieza y fracasa. Como ha señalado un teólogo moderno: «Esta reducción de la palabra al silencio es lo que se llama "teología"».[40] Desconocer no era una fuente de frustración. Como indica Tomás, se puede encontrar alegría en esta subversión de la facultad de razonar. Tomás no esperaba que sus estudiantes «creyeran» en Dios; todavía utiliza *credere* para significar confianza o compromiso y define la fe como «la capacidad de reconocer (*assentire*) la autenticidad de lo trascendente», de mirar por debajo de la superficie de la vida y aprehender una dimensión sagrada que es tan real, de hecho, más real, que cualquier otra cosa de nuestra experiencia.[41] Este «asentimiento» no significa sumisión intelectual: el verbo *assentire* significa también «alegrarse, regocijarse en» y está relacionado con *assensio* («aplauso»).[42] La fe era la capacidad de apreciar y deleitarse en las realidades no empíricas que vislumbramos en el mundo.

Como cualquier buen teólogo premoderno, Tomás dejaba claro que todo nuestro lenguaje sobre Dios sólo puede ser aproximado, porque nuestras palabras se refieren a categorías limitadas, finitas. Podemos hablar de un buen perro, un buen libro o una buena persona, y tener alguna idea de lo que queremos decir; pero cuando decimos que Dios no sólo es bueno, sino la bondad misma, perdemos toda comprensión del significado de lo que estamos diciendo. Tomás sabía que nuestras doctrinas sobre Dios son simplemente conceptos humanos.[43] Cuando decimos que «Dios es bueno» o que «Dios existe», éstas no son afirmaciones basadas en hechos reales. Son analógicas, porque aplican un lenguaje que

es apropiado en un campo a otro muy diferente.[44] La afirmación de que «Dios es el creador del mundo» es también analógica, porque estamos utilizando la palabra «creador» fuera de su contexto humano normal. Tan imposible es demostrar que el universo fue creado *ex nihilo* como que es increado: «No hay ninguna prueba de que los hombres y los cielos y las rocas no hayan existido siempre», insistía Tomás; por eso «está bien recordar esto, para que no se intente probar lo que no puede ser probado y dar así a los no creyentes una base para las burlas y para pensar que las razones que damos son nuestras razones para creer (*credens*)».[45]

En el siglo XIII, el método apofático de Dionisio desempeñaba un papel fundamental en la interpretación occidental de Dios. Teólogos y directores espirituales lo expresarían de manera diferente, pero la dinámica esencial seguiría siendo la misma. Buenaventura (1221-1274), franciscano italiano que enseñaba en París al mismo tiempo que Tomás antes de convertirse en superior general de su orden, parece, a primera vista, tener una teología enteramente diferente.[46] En vez de centrarse en la nueva metafísica, la espiritualidad franciscana se basaba en la vida de Cristo, con un énfasis especial en su pasión. Su encarnación viviente era su fundador, Francisco de Asís, que había tratado de reproducir la pobreza, la humildad y el sufrimiento de Cristo en cada detalle de su vida. Buenaventura consideraba a Francisco una epifanía de lo divino, una encarnación de la prueba ontológica de Anselmo. Francisco había alcanzado tal santidad que era posible que sus discípulos, incluso en esta vida, «vieran y comprendieran que lo "mejor" es [...] aquello respecto de lo cual no se puede imaginar nada mejor».[47] La teología de Buenaventura se basaría firmemente en esta experiencia religiosa.

Se podría esperar que un planteamiento así fuera plenamente afirmativo. Como la mayoría de sus contemporáneos, Buenaventura veía el mundo entero como un símbolo viviente de su creador. Como la Escritura, el «libro de la naturaleza» tenía un significado tanto espiritual como literal, apuntando este último, más allá de sí mismo, hacia el primero. En su obra mayor, *Itinerario de la mente a Dios*, Buenaventura mostraba cómo las disciplinas de los estudios universitarios —las ciencias naturales, las artes prácticas y estéticas, lógica, ética y filosofía natural— debían contribuir todas a este ascenso de la mente y el corazón. Pero, como Agustín, Buenaventura sabía que no podíamos quedarnos

centrados en el mundo exterior. Al final, teníamos que «introducir en nuestra mente la imagen de Dios, una imagen que es espiritual y eterna en nosotros».[48] De esta manera, descubriríamos una visión de lo divino que haría añicos nuestras ideas preconcebidas y derrumbaría nuestras formas habituales de pensar y de ver.

Tomás tendía a hacer de negación y afirmación etapas sucesivas de un argumento. Decía algo positivo de Dios, y luego pasaba a negarlo. Pero, para Buenaventura, negación y afirmación eran simultáneas. En los dos últimos capítulos del *Itinerario*, invitaba a sus lectores a meditar en los dos atributos supremos de Dios, su existencia y su bondad, ninguno de los cuales podemos esperar comprender. Como Dionisio y Tomás, Buenaventura expresaba con absoluta claridad que era inexacto decir que «Dios existe» porque Dios no «existe» de la misma manera que existe cualquier ser común. Pero el Ser es un atributo que *sólo* se puede aplicar a Dios.[49] No tenemos ni idea de lo que es el Ser: no es —en realidad, no puede ser— un objeto del pensamiento. Experimentamos el Ser meramente como medio a través del cual conocemos a los seres individuales, y esto hace muy difícil para nosotros comprender cómo Dios puede ser real:

> Así, la mente, acostumbrada como está a la opacidad en los seres y los fantasmas de las cosas visibles, parece no estar viendo nada cuando mira fijamente la luz del Ser. No puede comprender que esa misma oscuridad es la iluminación suprema de nuestras mentes, igual que cuando el ojo ve la luz pura parece que no está viendo nada.[50]

Para contrarrestar esto, tenemos que afirmar cosas contradictorias sobre Dios para abrirnos paso a través de esa barrera conceptual. Pues el Ser es «tanto lo primero como lo último; es eterno y sin embargo lo más presente; es lo más simple y sin embargo lo más grande —explicaba Buenaventura—; es supremamente uno y, sin embargo, completamente variado».[51] A primera vista, cada uno de estos atributos parece anular el último, sin embargo, en un examen más atento, vemos que las aparentes contradicciones son mutuamente dependientes: Dios está presente en todo *porque* el Ser es eterno; es completamente variado *porque* es Uno. De esta manera, las categorías ordinarias del pensamiento y el lenguaje se derrumban en la *coincidentia oppositorum*.

Lo mismo se aplicaba a la contemplación de la Trinidad. Como los capadocios, Buenaventura exhortaba a sus lectores a que mantuvieran la

mente en movimiento entre el Uno y el Tres y que no intentaran resolver la contradicción inherente: «Cuídate de no creer que puedes comprender lo incomprensible», advierte.[52] Se debe usar la conmoción que produce esta complejidad irreconciliable para echar abajo los modos habituales de pensamiento o no se captará la idea del *dogma* trinitario, que debe «elevarte a las alturas de la admiración».[53]

Vemos incluso estas contradicciones, al parecer diametralmente opuestas, en la naturaleza de Cristo, la revelación suprema de Dios, que une «lo primero y lo último, lo más elevado y lo más bajo»[54] de una manera que la mente no puede abarcar:

> Lo eterno se une con el hombre ligado al tiempo [...], lo más real se une con aquel que sufrió sumamente y murió; lo más perfecto e inmenso se une a lo insignificante; lo que es supremamente uno y supremamente variado se une a un individuo que es compuesto y distinto de otros.[55]

Cristo, la Palabra encarnada, no hace más comprensible lo divino. Muy al contrario: la Palabra hablada por Dios prolonga de forma inexorable la oscuridad completa del no saber, porque Cristo no es el término de la búsqueda religiosa, sino sólo el «camino» que nos conduce al Padre incognoscible.[56] En vez de hacer todo más claro, esta revelación suprema nos sumerge en una oscuridad que es una especie de muerte. Para Buenaventura, el sufrimiento y la muerte de Cristo, la Palabra, encarna la ruptura y el fracaso de nuestro lenguaje sobre Dios. No hay claridad, ni certeza ni información privilegiada ninguna. Tenemos que dejar atrás estas esperanzas inmaduras, como explica Buenaventura en el pasaje final del *Itinerario*. También nosotros

> debemos morir y entrar en esta oscuridad. Acallemos todas nuestras preocupaciones y todas nuestras imaginaciones. «Pasemos de este mundo al Padre»,[57] de manera que cuando el Padre se nos muestre, podamos decir con Felipe: «Nos basta».[58] Pues el que ama esta muerte puede ver a Dios, ya que es absolutamente cierto que «los hombres no pueden ver a Dios y vivir».[59]

Sin embargo, apenas una generación después de Tomás y Buenaventura, podemos observar un cambio en la concepción de Dios. Éste se centraba en la polémica figura de Juan Duns Escoto (1265-1308), el filósofo franciscano que hablaba ante concurridas audiencias en Oxford.[60] Escoto criticaba la teología de Tomás, que, en su opinión, hacía imposi-

ble decir nada con sentido sobre Dios. Estaba convencido de que la razón podía demostrar la existencia de algo. Debía ser posible llegar a un entendimiento aceptable de Dios mediante nuestras solas capacidades naturales. Éste era el principio rector de la filosofía de Escoto, el criterio que determinaba la verdad o falsedad de todas sus ideas. Pero esta «teología natural» sólo era factible si sabíamos lo que queríamos decir cuando afirmábamos que «Dios existe». Escoto, por lo tanto, insistía en que la palabra «existencia» era *unívoca*; es decir, «tenía el mismo significado básico» sea que la apliquemos a Dios o a los hombres, las mujeres, las montañas, los animales o los árboles.

Como sabemos, Tomás argumentaba que, para Dios, sólo se podían utilizar palabras como «sabiduría», «existencia» o «bondad» de manera analógica.[61] Pero esto no le bastaba a Escoto. Había palabras, sostenía, como «gordo» o «agotado», que no podían aplicarse a Dios, pero si términos como «ser», «bondad» o «sabiduría» no eran unívocos de Dios y las criaturas, «no se podría tener naturalmente ninguna idea de Dios, lo que es falso».[62] Los filósofos, paganos y cristianos, coincidían todos en que Dios era un ser de algún tipo; diferían nada más en la clase de ser que era. Unos y otros querían decir lo mismo cuando afirmaban que Dios «existe», aunque el pagano pudiera creer que Dios era fuego, mientras que el cristiano negaría tal cosa.

Tomás había considerado ese tipo de pensamiento potencialmente idólatra; si suponíamos que Dios era —en algún sentido— un mero ser, era también muy fácil proyectar nuestras propias ideas sobre él y crear una deidad a nuestra imagen. Pero Escoto sostenía que, de hecho, nosotros derivamos nuestro entendimiento de Dios de nuestro conocimiento de las criaturas. Sabemos por la experiencia lo que es un «ser», o lo que es la «sabiduría», y cuando lo aplicamos a Dios, simplemente lo depuramos de toda imperfección y limitación. Luego «lo asignamos a la perfección suprema y en ese sentido se lo atribuimos a Dios».[63] En verdad, la existencia de Dios es infinita, mientras que la existencia de las criaturas es finita, pero esto sería tan sólo una diferencia de grado: Dios tendría simplemente un modo más intensivo de ser, de manera muy parecida a como el «rojo brillante» es más exhaustivamente rojo que el rosa, aunque ambos tengan la «rojedad», es decir, la cualidad de «lo rojo», en común. No existía ningún abismo ontológico que separara a Dios de sus criaturas. Todos ellas «existían», aunque Dios tuviera la parte mayor de ser. Los críticos modernos de Escoto le han acusado de reducir de forma gradual la trascendencia de Dios, y de verle meramente como un ser más grande

o mejor que nosotros.[64] El propio Escoto trató de responder a la objeción de que consideraba la infinitud de Dios una mera extensión de lo finito argumentando que la infinitud perfecta no era compuesta, y que nada se le podía añadir.[65] Pero, en última instancia, renunciaba a la cautela apofática tradicional, al insistir en que podemos saber bastante acerca de Dios «de una manera descriptiva».[66] Ésta era la punta del iceberg. Otros seguirían a Escoto en su deseo de un lenguaje teológico que fuera claro y distinto, basado en fundamentos ciertos y demostrables.

La preferencia de Escoto por una teología natural, casi científicamente fundamentada, reflejaba un cambio esencial en la formación de los teólogos. En 1277, cuatro años después de la muerte de Tomás, la jerarquía católica de Francia condenaba 217 proposiciones teológicas, y algunas de estas condenas iban dirigidas contra el propio Tomás.[67] Hubo una reacción violenta contra la enseñanza de Aristóteles y un miedo general de que la física aristotélica limitara el poder soberano y la libertad de Dios, porque si Dios tenía que conformarse a las leyes naturales de Aristóteles, no podía ser todopoderoso.[68] Claramente, se estaba ya empezando a pensar en Dios como otro ser, otro miembro del cosmos, para quien esa contradicción sería, en efecto, imposible. Las condenas de 1277 sugieren que algunos teólogos trataban de oponerse a esta preocupante idea, afirmando que, en realidad, Dios podía hacer lo que quisiera. Aunque Aristóteles afirmó que la naturaleza aborrece el vacío, Dios podía mover todo el cosmos en una línea recta, si así lo decidía, y dejar un vacío tras él; no era necesario que la Tierra fuera el centro del universo, y Dios tenía el poder de crear un número infinito de mundos. Podía incluso, argumentaba el franciscano inglés Guillermo de Ockham (1285-1349), haber salvado a la raza humana descendiendo a la Tierra en la forma de un burro.[69]

El programa universitario exigía ahora a los estudiantes estudiar lógica, matemáticas y ciencia aristotélica antes de que empezaran sus estudios teológicos. En consecuencia, la generación más joven no se encontraba ya a gusto con el pensamiento analógico, porque las ciencias naturales requerían que el lenguaje fuera transparente y unívoco. Ockham no veía ya la dimensión simbólica de las doctrinas; éstas eran literalmente ciertas y debían ser sometidas a una investigación y un análisis exactos. Como Escoto, no tenía duda alguna de que se podían utilizar palabras como «existencia», «poder» o «presencia» de una misma manera para Dios y para las criaturas.[70] Aristóteles había insistido en que cada campo de estudio tenía su propia lógica, y que era peligroso aplicar

las reglas y los métodos de una ciencia a otra. Pero los maestros empezaban a abandonar esta práctica.[71] En la época, algunos estudiantes que llegaban a la escuela de teología estaban tan bien versados en el pensamiento científico que intentaban resolver los problemas teológicos de forma matemática.[72] Medían el libre albedrío, el pecado y el mérito según las leyes de la proporción; y trataban de calcular el grado exacto de diferencia entre Dios y las criaturas, las probabilidades de que Dios creara sucesivamente mundos mejores *ad infinitum*, y cuántos ángeles podrían sentarse en la punta de una aguja.

Las condenas de 1277 trataban de detener esta tendencia, pero tuvieron el efecto contrario. La nueva preocupación por la idea del «poder» de Dios (concebido simplemente como una forma más eficaz del «poder» que conocemos) condujo a una nueva moda de pensamiento hipotético. Los eruditos empezaron a idear todo tipo de hazañas absurdas que Dios sería capaz de llevar a cabo, y éstas se toleraban mientras estuviera claro que dichas teorías eran puramente especulativas (*secundum imaginationem*). A algunos les fascinó la idea de un inmenso espacio interestelar,[73] que el filósofo francés Nicolás Oresme (1320-1382) consideraba la manifestación física de la inmensidad de Dios. Otros imaginaron a Dios creando un vacío mediante la aniquilación material del cosmos. ¿Se derrumbarían las esferas celestes que rodean la Tierra cuando la naturaleza luchara por llenar ese vacío? Si se lanzara una piedra a dicho vacío, ¿se movería en línea recta? ¿Podrían, en él, verse y oírse las personas entre sí?[74] Aquellos filósofos no creían poder resolver estos problemas: en realidad, su énfasis en el poder absoluto de Dios militaba contra ello.[75] Pero, sin darse cuenta, habían preparado el terreno para la revolución científica de los siglos XVI y XVII, cuando genios pioneros investigaran las implicaciones matemáticas de muchas de las preguntas planteadas al final del período escolástico *secundum imaginationem*.[76]

Las abstrusas especulaciones de filósofos como Escoto y Ockham condujeron a la escisión entre teología y espiritualidad, que persiste hasta hoy.[77] Durante el siglo XIII, algunas personas encontraron la nueva teología escolástica tan árida y tan escasamente atractiva que empezaron a pensar que sólo podrían llegar a Dios descartando por completo el intelecto. En lugar de ver amor y conocimiento como complementarios o incluso fundidos a la manera tradicional, se empezó a verlos como mutuamente excluyentes. Hasta el siglo XIV, la mayoría de los grandes mís-

ticos fueron también importantes teólogos. La teología de los capadocios, Dionisio, Agustín, Tomás y Buenaventura, eran inseparables de su contemplación (*theoria*) espiritual de lo divino. Pero ninguno de los grandes místicos del período final de la época medieval y principios de la moderna —Johann Tauler (1300-1361), Henry Suso (*ca.* 1295-1366), Johannes Ruysbroek (1293-1381), Richard Rolle (*ca.* 1290-1348), Juliana de Norwich (1343-*ca.* 1416), Margery Kempe (n. 1364), Jean Gerson (1363-1429), Catalina de Siena (1347-1380), Teresa de Ávila (1515-1582) y Juan de la Cruz (1542-1591)— hizo ninguna contribución importante a la teología.[78]

Durante los siglos XIV y XV, en un vuelco completo de la práctica anterior, encontramos a personas que cultivan una forma privada de oración que se consagraba casi exclusivamente al cultivo de estados emocionales intensos, que ellos imaginaban que eran una «experiencia» de Dios. La nueva espiritualidad resultaba en ocasiones agresivamente solitaria en vez de comunitaria, y mostraba poco o ningún interés por los demás.[79] Para el ermitaño y poeta inglés Richard Rolle, la oración *era* sensación. «No puedo decirte cómo me sorprendí la primera vez que sentí que mi corazón empezaba a inflamarse», declaraba de manera arrebatada al principio de *The Fire of Love*:

> Era también un calor real, no imaginario, y lo sentía como si estuviera ardiendo realmente. Estaba asombrado por la manera en que aumentaba el calor, y cómo esta nueva sensación traía consigo un consuelo grande e inesperado. Tuve que tocarme el pecho para asegurarme de que no había ninguna razón física para ello. Pero una vez que comprendí que procedía enteramente del interior, que este fuego no tenía ninguna causa material o pecaminosa, sino que era un don de mi Creador, sentí el deleite más absoluto y deseé que mi amor fuera aún mayor.[80]

Ésta era una espiritualidad de «anhelo apremiante», de «dulzura interior» que ponía el corazón «radiante», de «infusión de consuelo» y de «amor ardiente».[81] Rolle escuchaba música celestial, inaudible para el oído exterior, que emitía un desbordamiento de un dulce sentimiento que él identificaba con el amor de Dios. No tenía tiempo para los teólogos, que estaban «atascados en sus interminables preguntas»;[82] movidos sólo por la «vanidad», esas personas deberían ser llamados «necios» en lugar de «doctores».[83] Rolle insultaba habitualmente a cualquiera que pronunciara la más ligera crítica a su excéntrico estilo de vida con una estriden-

cia que desentonaba con sus exuberantes descripciones del amor de Dios. Este énfasis en la sensación era extrañamente paralelo a la tendencia de los teólogos escolásticos tardíos, cada vez más escépticos en cuanto a la capacidad de la mente para trascender los datos de los sentidos.[84] Este nuevo «misticismo» traducía el discurso tradicionalmente simbólico de la interioridad a una exploración literal de estados psicológicos observables y cuantificables, que se habían convertido en un fin en sí mismos.[85]

Rolle causó una gran impresión en sus contemporáneos, pero muchos de ellos se sentían inquietos ante esta devoción emocional, que contravenía los principios cardinales sobre la naturaleza de la experiencia religiosa. Como hemos visto, se suponía que los contemplativos se elevaban por encima de sus emociones para explorar las regiones más profundas de la psique. Rolle se negó a tener un director espiritual que pudiera haberle instruido en técnicas especiales y en actitudes que, cuidadosamente cultivadas, le habrían permitido trascender los modos normales de percepción. Todas las tradiciones insisten en que el místico debe integrar con sensatez su espiritualidad con las demandas de la vida ordinaria. Los practicantes zen insisten en que la meditación hace al practicante más atento y sensible a su entorno. Pero, en sus escritos, Rolle alterna entre la exultación más emocional, casi maníaca, y una demoledora depresión. Desarrolló la tartamudez y descubrió que una tarea que en otro tiempo le habría llevado treinta minutos ahora le llevaba la mañana entera. Su gran contemporánea, Catalina de Siena (1347-1380), cayó una vez sobre el fuego, en un desvanecimiento éxtatico, mientras cocinaba. Esta conducta desequilibrada llegaría a ser cada vez más admirada en ciertos círculos. Como Rolle, Catalina se negaba a someterse a una dirección espiritual que habría podido ayudarla a negociar esta peligrosa interioridad psíquica.

Nunca se supuso que los sentimientos elevados fueran el objetivo de la búsqueda espiritual: los budistas insisten en que, después de haber alcanzado la iluminación, el hombre o la mujer deben regresar a la vida cotidiana y practicar allí la compasión hacia todos los seres vivos. Esto es cierto también para los monjes y monjas cristianos, que tenían que servir a sus comunidades; incluso los anacoretas y ermitaños solitarios actuaban con frecuencia como consejeros para los laicos locales, que iban a visitarlos para consultarles problemas tanto seculares como espirituales. Pero Rolle se negó con vehemencia a comprometerse con sus compañeros y su contemplación no le llevaba a una consideración amable y al respeto *kenótico* por los demás, el test de la auténtica experiencia religiosa

en todas las religiones importantes. Pero cuando la escisión entre espiritualidad y teología se consumó, el aluvión de emociones placenteras y consoladoras sería considerado cada vez por más gente un signo del favor de Dios.

El predicador dominico Meister Eckhart (*ca.* 1260-1327) se sentía intranquilo con esta evolución.[86] Creyeran lo que creyeran místicos como Rolle, el yo sensorial no podía ser el fin de la búsqueda religiosa, porque cuando la razón se realiza como *intellectus* ha dejado atrás el yo. Para Eckhart, el intelecto seguía siendo el «lugar» de la inteligencia en que lo divino toca lo humano; en el *intellectus*, termina el «yo» y empieza «Dios». Ahí se pasa a un estado que es «nada» porque es diferente a todo lo demás de la experiencia. En última instancia, por lo tanto, el intelecto es tan innombrable como Dios:

> No es esto ni eso, y sin embargo es algo que está muy por encima de esto y de eso como el Cielo está por encima de la Tierra. Y, por lo tanto, le di los nombres más excelentes que nunca le di antes, y, sin embargo [...] está libre de todos los nombres, desnudo de todas las formas, completamente vacío y libre, como Dios en sí mismo está vacío y libre; tan completamente uno y simple, como Dios es uno y simple, de modo que el hombre de ningún modo puede escrutarlo.[87]

El intelecto era «nada» porque había dejado de ser él mismo y no tenía «nada en común con nada en absoluto [...], es una tierra extraña y un desierto».[88]

Donde místicos como Rolle se quedaban en la imagen —el fuego, el calor, las armonías «celestes»—, obsesionados con sus historias personales, Eckhart predicaba el desapego no sólo del sí, sino también del «Dios» al que Rolle y sus iguales querían poseer y disfrutar.[89] El desapego era la *kenosis* disciplinada que nos llevaría al «silencio» y al «desierto» del intelecto. Teníamos que eliminar las imágenes, conceptos y experiencias que utilizamos para llenar nuestra profunda carencia y, por decirlo así, recatar un vacío interior que podía arrastrar a Dios hasta el yo. Echkart daba especial importancia espiritual al espacio vacío que tanto fascinaba a la escolástica tardía. La naturaleza podría aborrecer el vacío, pero nuestro vacío interior atraería a la Nada que era Dios, puesto que «todo ansía alcanzar su lugar natural».[90]

Pero Eckhart estaba convencido de que todo esto podía lograrse dentro de las estructuras normales de la vida cristiana. No había necesi-

dad de un estilo de vida especial. La gente que se apegaba a una de las «vías» espirituales privatizadas comúnmente disponibles estaba «encontrando "vías" y perdiendo a Dios, que en las "vías" está oculto».[91] La persona en verdad desapegada no desea una «experiencia» de la presencia divina; en realidad, «no sabe ni experimenta ni capta que Dios vive en él».[92] El descubrimiento del «intelecto» debería ser un regreso a casa más que una extravagante experiencia cumbre, puesto que es el recuerdo platónico de una identidad una vez conocida pero desde entonces perdida. El deseo sentido de Dios puede ser sólo una necesidad del ego, nacido de las imágenes que usamos para llenar nuestro vacío. Cualquier «Dios» que encontremos de esa manera es un ídolo que en realidad nos aliena de nosotros mismos:

> Pues si amas a Dios en tanto que Dios, en tanto que espíritu, en tanto que persona, y en tanto que imagen, ¡todo eso debe desaparecer! Entonces, ¿cómo debería amarle? Deberías amarle en tanto que no-Dios, no-espíritu, no-persona, no-imagen, sino como él es, puro, sin mezcla, brillante «Uno» separado de toda dualidad; y en ese Uno deberíamos hundirnos eternamente, no en «algo» sino en «nada».[93]

El lenguaje exuberante de Eckhart, que oscila de manera tan entusiasta de lo afirmativo a lo apofático, demuestra que, precisamente porque esta transformación *no* es una «experiencia» emocional, no se puede describir con palabras.

A pesar del nuevo escolasticismo, el método dialéctico de Dionisio estaba todavía arraigado en la teología europea. Lo vemos en dos escritores ingleses muy diferentes del siglo XIV. Juliana de Norwich, que no era una teóloga cualificada, tiene una perfecta comprensión de lo apofático, incluso cuando se muestra más afirmativa. Cuando habla de Cristo, por ejemplo, alterna entre la imaginería masculina y la femenina para empujar al lector más allá de estas categorías mundanas. «En nuestra Madre, Cristo, crecemos y nos desarrollamos; en su misericordia, él nos reforma y nos restaura; mediante su pasión, muerte y resurrección, nos unió a nuestro ser. Así, nuestra Madre trabaja en la misericordia por todos sus hijos, que le responden y le obedecen.»[94] Y aunque el autor anónimo de *La nube del no saber*, que tradujo la *Teología mística* de Dionisio al inglés, esté llevando la tradición apofática en una dirección nueva propia del siglo XIV, la sigue viendo como algo fundamental para la vida religiosa.[95] Si queremos conocer a Dios, todos los pensamientos sobre la

Trinidad, la Virgen María, la vida de Cristo y las historias de los santos —que son perfectamente buenos en sí mismos— deben ser cubiertos por una espesa «capa de olvido».[96]

Al principio, explica el autor, el principiante encontrará sólo oscuridad «y, por decirlo así, una nube de no saber».[97] Si pregunta: «¿Cómo debo pensar acerca de Dios y acerca de lo que es?», nuestro autor replica: «No puedo responderte, sólo puedo decir "¡no lo sé!". Pues con esta pregunta me has introducido en la misma oscuridad, en la misma nube de no saber donde quiero que tú estés!».[98] Podemos pensar todo tipo de cosas, pero «en Dios mismo, ningún hombre puede pensar».[99] Este estado de «no saber» no es una derrota, sino un logro; llegamos a este punto recortando implacablemente toda nuestra charla sobre Dios, hasta que la oración quede reducida a una sola palabra: «¡Dios!» o «¡Amor!». No es fácil. La mente se apresura a llenar el vacío que estamos tratando de crear en nuestro interior con «maravillosos pensamientos de la bondad [de Dios]» y nos acordamos «de la dulzura y el amor de Dios, de su gracia y su misericordia». Pero a menos que nos hagamos sordos a este clamor piadoso, volveremos al punto del que partimos.[100] Mientras tanto, el aprendiz debe continuar con sus oraciones, la liturgia y la *lectio divina* como todo el mundo. Esto no es lo que Eckhart habría llamado una «vía» espiritual especial, sino una práctica que debería informar todas las devociones y prácticas espirituales habituales de la vida cristiana.

Si perseveramos, el intelecto finalmente abdicará y permitirá que el amor se apodere de él. Vemos aquí la nueva separación del conocimiento y los afectos: «Por lo tanto, ¡dejaré a un lado todo lo que pueda pensar y escogeré por amor aquello que no puedo pensar!», exclama el autor. «¿Por qué? Porque [Dios] puede ser amado, pero no pensado. Por el amor, puede ser atrapado y conservado, pero nunca por el pensamiento.»[101] Pero el hábito apofático es todavía tan fuerte que el autor comienza de inmediato a reconstruir la noción de «amor» y a explicar lo que *no* es. No hay brillo, ni música celestial ni dulzura interior en la *Nube*. En realidad, el autor parece estar pensando en Rolle cuando se declara radicalmente en contra de la idea de una intensa experiencia de amor de Dios. Advierte a los principiantes que estén en guardia contra el literalismo absurdo de esta espiritualidad nueva. Los novicios oyen hablar de todo tipo de sentimientos especiales, de «cómo el hombre eleva su corazón a Dios y continuamente anhela sentir su amor. Y, al punto, en su mente ignorante entienden estas palabras no en el sentido espiritual verdadero, sino en un sentido físico y material, y tensan su corazón na-

tural de manera extravagante en su pecho!». Algunos, incluso sienten un «brillo antinatural».[102] Es imposible sentir por Dios el amor que sentimos por las criaturas; el «Dios» con el que estos supuestos místicos están encaprichados es tan sólo el producto de su imaginación desquiciada.

Evidentemente, esta «falsa espiritualidad»[103] se ha convertido en un problema. Cuando se dice a los novicios que detengan toda actividad mental «exterior», explica el autor, no saben lo que significa el trabajo «interior», por eso «lo hacen mal. Pues vuelven sus mentes físicas hacia el interior de su cuerpo, lo que es una cosa antinatural, y lo fuerzan como si fueran a ver espiritualmente con los ojos físicos».[104] Es doloroso contemplar sus payasadas. Miran fijamente con los ojos muy abiertos, como perturbados mentales, o miran otras veces «como si fueran ovejas estúpidas» y «bajan la cabeza hacia un lado como si tuvieran un gusano en el oído».[105] Pero la «interioridad» se alcanza sólo mediante la disciplina del «olvido». Ésa es la razón de que el autor no diga a su discípulo que busque a Dios en su interior, y, añade: «No quiero que estés fuera o encima, ¡ni tampoco detrás o al lado de ti mismo!».[106] Cuando el discípulo replica exasperado: «¿Dónde tengo que estar entonces? ¡En ningún lugar, según tú!», nuestro autor responde que, en efecto, tiene toda la razón: «¡En ningún lugar es donde te quiero! Pues cuando estás "en ningún lugar" físicamente, estás "en todas partes" espiritualmente».[107] No hay ninguna palabra para describir esta clase de amor. La persona que no ha pasado por el proceso de «olvidar» verá una dicotomía entre «interior» y «exterior», «ningún lugar» y «todas partes». Pero «ningún lugar» no es un «lugar» de la psique; más bien está fuera del mapa de nuestra experiencia secular. «Así pues, deja ese "todas partes" y ese "todo" por este "ningún lugar" y esta "nada". No importa si no puedes sondear esta nada, pues yo la amo tanto mejor. Es tan digna en sí misma que ningún pensamiento le hará justicia.»[108] Esta «nada» podría parecer oscuridad, pero es realmente «una luz espiritual abrumadora que ciega al alma que la experimenta».[109] Por eso el aprendiz debe estar preparado para «esperar en la oscuridad tanto tiempo como sea necesario», consciente tan sólo de «una simple y firme intención dirigida hacia Dios».[110]

La *kenosis* es el núcleo de la espiritualidad de la *Nube*. En vez de buscar arrobamientos especiales, el autor dice a su discípulo que busque a Dios por sí mismo y no «por lo que puedas obtener de él».[111] Pero la disciplina del autovaciamiento se estaba convirtiendo en algo del pasado. Los teólogos se volvían cada vez más engreídos, y los «místicos» más autocomplacientes. La nueva polaridad tenía como resultado teólogos

pensantes y místicos amantes. Dionisio el Cartujo, un monje flamenco sumamente erudito del siglo XV, estaba molesto por este cambio. La vieja teología mística, recordaba, había sido accesible a todos los fieles, sin que importara lo ignorantes que pudiesen ser; había estado basada en las prácticas ordinarias de la liturgia, la vida en comunidad y la práctica de la caridad. Pero la teología de Escoto y Ockham era incomprensible para todos, salvo para unos pocos expertos. La teología del no saber había alentado la humildad; las nuevas especulaciones de los escolásticos parecían inflar su vanidad y podía comunicarse a todo aquel que tuviera inteligencia para seguirla, sin tener en cuenta su estatura moral.[112] La teología no sólo se hacía áridamente teórica; sin la disciplina de la apofática, estaba en peligro de convertirse en idólatra. Europa estaba al borde de un importante cambio intelectual, político, cultural y social. Al comienzo del mundo moderno, la espiritualidad estaba de capa caída, y le resultaría difícil responder de manera creativa a ese desafío.

Segunda parte

El Dios moderno
(*de 1500 e. c. - la actualidad*)

Capítulo 7

Ciencia y religión

Se dice con frecuencia que la época moderna comenzó en el año 1492, cuando Cristóbal Colón cruzó el Atlántico con la esperanza de descubrir una nueva ruta marítima a la India y, en lugar de ello, descubrió América. Este viaje habría sido imposible sin descubrimientos científicos como la brújula y las intuiciones más recientes de la astronomía. El pueblo de la Europa occidental estaba al borde de un nuevo mundo que le daría un control sin precedentes sobre su entorno, y la España cristiana estaba en la vanguardia de este cambio. Los patronos de Colón eran los Reyes Católicos, Isabel y Fernando, cuyo matrimonio había unido los reinos ibéricos de Aragón y Castilla. España estaba en proceso de convertirse en un Estado centralizado, moderno. Fue ésta una época de transición. Sin duda, el propio Colón estaba familiarizado con las nuevas ideas científicas que se discutían con entusiasmo en las universidades españolas, pero permanecía todavía anclado en el viejo universo religioso. Cristiano devoto, había nacido en una familia de conversos judíos y mantenía el interés por la Cábala, la tradición mística del judaísmo. También se consideraba un cruzado moderno: una vez llegara a la India, pretendía establecer una base militar para la recuperación de Jerusalén.[1] Europa había comenzado su viaje a la modernidad, pero los mitos tradicionales de la religión todavía daban sentido a sus exploraciones científicas y racionales.

El 2 de enero de 1492, Colón estuvo presente en la conquista de Granada, el último bastión islámico de Europa, por los ejércitos de Isabel y

Fernando. El 31 de marzo, los monarcas firmaron el Edicto de Expulsión que obligaba a los judíos de al-Ándalus a escoger entre el bautismo y la deportación; en 1499, a los habitantes musulmanes de España se les plantearía la misma elección. Muchos de los judíos españoles estaban tan apegados a su patria que se convirtieron al cristianismo, pero unos ochenta mil cruzaron la frontera con Portugal, mientras otros cincuenta mil huyeron al nuevo Imperio otomano.[2] La modernidad tenía sus propias intransigencias. Para algunos, la época moderna era liberadora y cautivadora, pero para otros era coercitiva, invasora y destructiva. Fernando e Isabel estaban creando el tipo de gobierno absoluto que era esencial para la economía de la primera Europa moderna. Ya no podían tolerar instituciones autónomas que se autogobernaran, como los gremios, las corporaciones o la comunidad judía, por eso la victoria de Granada fue seguida por un acto de limpieza étnica.

Como parte de su unificación de los reinos que hasta entonces habían sido independientes y habían tenido su propio *ethos* único, Fernando e Isabel habían establecido la Inquisición en España en 1483. Su objetivo era imponer la conformidad ideológica como base de la nueva identidad española. En un modelo que se repetiría en los Estados seculares posteriores, los inquisidores buscarían disidentes y los obligarían a abjurar de su «herejía», palabra que deriva del griego *airesis*, «seguir el propio camino». La Inquisición española no fue un intento arcaico de preservar un antiguo mundo religioso, sino que fue una institución modernizadora concebida por los monarcas para crear la unidad nacional.[3] Sus principales víctimas fueron los *conversos* judíos y musulmanes, que habían optado por el bautismo en vez de la deportación y eran sospechosos de volver a sus primitivas creencias. Muchos *conversos* llegaron a ser católicos comprometidos, pero existían rumores de un movimiento subterráneo de disidentes que practicaban su vieja fe en secreto. Los inquisidores tenían instrucciones de torturar a todo aquel que encendiera velas la noche del viernes o se negara a comer cerdo, para obligarle a renegar de su fe y a denunciar a otros renegados. No es sorprendente que algunos de estos «cristianos nuevos» no sólo se distanciaran del catolicismo, sino que se volvieran escépticos respecto de la religión misma.

Los judíos que habían huido a Portugal eran más fuertes; habían preferido el exilio antes que abjurar de su fe. Inicialmente, fueron bienvenidos por el rey Juan II, pero cuando Manuel I le sucedió en el trono en 1495, sus suegros, Fernando e Isabel, le obligaron a bautizar a todos los judíos de Portugal. Manuel se comprometió a garantizarles inmuni-

dad respecto de la Inquisición durante cincuenta años. Conocidos como *marranos*, término insultante que los judíos portugueses adoptaron como distintivo de orgullo, tuvieron tiempo para organizar una clandestinidad judía en condiciones. Durante generaciones, los judíos secretos trataron de practicar su fe lo mejor que pudieron, pero lo hicieron bajo enormes dificultades. Incomunicados del resto del mundo judío, no tenían acceso a su propia literatura, ni tampoco sinagogas, y sólo podían realizar unos pocos de los rituales principales. Como habían recibido una educación católica, su mente estaba llena de símbolos y doctrinas cristianos, así que, de manera inevitable, con el paso de los años, su fe no fue ni auténticamente judía ni verdaderamente cristiana.[4]

Otros, como veremos, llegarían a ser los primeros ateos y librepensadores de la Europa moderna. Privados de las observancias que hacían de la Torah una realidad viva, la religión de los *marranos* acabó tergiversada. En las universidades portuguesas, los *marranos* habían estudiado lógica, física, medicina y matemáticas, pero no tenían pericia en las disciplinas más intuitivas de la práctica judía. Basándose, por fuerza, sólo en la razón, su teología no guardaba ninguna relación con el judaísmo tradicional.[5] Su Dios era la Causa Primera de todo ser, que no intervenía directamente en los asuntos humanos; no había ninguna necesidad de la Torah, porque las leyes de la naturaleza eran accesibles a todo el mundo. Éste es el tipo de Dios que la razón humana, dejada a sí misma, tiende a crear, pero, en el pasado, a los judíos, el Dios racional de los filósofos les había parecido religiosamente vacío. Como muchas personas modernas —y casi por las mismas razones— algunos *marranos* encontrarían a este Dios ajeno e increíble.

Los judíos que emigraron al Imperio otomano tuvieron una experiencia intrínsecamente diferente. Su exilio, dislocación tanto espiritual como física, les había infligido una profunda herida psíquica; todo parecía estar en un lugar equivocado.[6] Algunos judíos españoles se establecieron en Safed, Palestina, donde se encontraron con Isaac Luria (1534-1572), un frágil judío de la Europa del Norte que había desarrollado una forma de Cábala que hablaba directamente a su difícil situación. Los cabalistas se habían sentido libres para interpretar los primeros capítulos del Génesis de manera alegórica, transformándolos en un relato esotérico de la vida interior de Dios. Luria había creado un mito de la creación enteramente nuevo, que no guardaba ninguna semejanza con la cosmogonía ordenada del Génesis, y que empezaba con un acto de *kenosis* de Dios. Puesto que Dios era omnipresente, no había ningún espacio para el

mundo, ningún lugar donde Dios no estuviera. Por eso el En Sof, la Divinidad inescrutable e incognoscible, se contraía en sí misma, por decirlo así, en un voluntario *zimzum* («retirada»), una autodisminución que la hacía menos. La creación continuaba con una serie de accidentes cósmicos, explosiones primarias y falsos comienzos, que parecían una descripción más veraz del arbitrario mundo que los judíos habitaban ahora. Chispas de la luz divina habían caído en el abismo sin Dios creado por el *zimzum*. Todo se había exiliado de su lugar legítimo, y la *Shekhinah* vagaba por el mundo, anhelando reunirse con la Divinidad.[7]

Nadie interpretaba esta extraña historia literalmente; como cualquier mito, hablaba en forma figurada de una realidad intemporal más que de una realidad histórica, y se volvió autoritativa porque era una descripción reveladora de la experiencia de los exiliados que les mostraba al mismo tiempo que su tragedia no era única, sino que estaba en sintonía con las leyes fundamentales de la existencia. En vez de ser unos parias, los judíos eran los actores centrales del proceso por el que se redimiría el universo, porque su cuidadosa observancia de la Torah podía poner fin a este desplazamiento universal y efectuar la «restauración» o «reintegración» (*tikkun*) de la *Shekhinah* a la Divinidad, de los judíos a la Tierra Prometida, y del resto del mundo a su estado legítimo.[8] En 1650, la Cábala luriánica se había convertido en un movimiento de masas en el mundo judío, de Polonia a Irán, la única teología judía de su época en lograr una aceptación tan amplia.[9]

Sin los rituales especiales concebidos por Luria, este mito se habría quedado en una ficción sin sentido. Llorando y restregando sus rostros en el polvo, los cabalistas hacían vigilias nocturnas para hacer frente a su tristeza; permanecían despiertos toda la noche, llamando a Dios en su abandono y haciendo largas caminatas por el campo galileo para exteriorizar su sentimiento de carencia de hogar. Pero no se regodeaban en una actitud de autocompasión: se pedía a los cabalistas que se abrieran paso a través de su dolor de una manera elegante, disciplinada, hasta que se revelara un cierto grado de alegría. Las vigilias terminaban siempre al alba con una meditación sobre el final del alejamiento de lo divino. Los cabalistas practicaban disciplinas de concentración (*kawwanoth*) que evocaban desde los límites de la psique un asombro y un deleite que no sabían que poseían. La compasión era una virtud luriánica crucial, y había severas penitencias por las faltas que ofendieran a los otros: los judíos, que habían sufrido tanto, no debían aumentar el dolor global del mundo.[10] Después del desastre de 1492, muchos judíos se habían apar-

tado de la *falsafah*, que había sido tan popular en España, y descubrieron que el nuevo *mythos* y sus rituales les permitían tomar contacto con las raíces más hondas de su dolor y descubrir una fuente de curación.[11] Pero en el mundo nuevo que nacía en Europa, este tipo de *mythos* creativo pronto sería cosa del pasado.

Otros países europeos estaban embarcados en una transformación similar a la de España, aunque en esta primera etapa pocos fueran conscientes de su magnitud. En el siglo XVI, los pueblos de Occidente habían comenzado a crear un tipo de civilización enteramente nueva y sin precedentes, que se basaba en un cambio radical en la estructura económica de la sociedad. En vez de fundamentarse, como toda economía premoderna, en el excedente de la producción agrícola con el que se comerciaba para financiar las realizaciones culturales, la economía moderna descansaba en la reproducción exacta de los recursos y la reinversión constante del capital, lo que proporcionaba una fuente de riqueza que podía renovarse indefinidamente. Esto la liberaba de buena parte de las limitaciones de las sociedades premodernas, donde la economía no podía extenderse más allá de un cierto punto ni superar unos límites determinados por sus recursos. En consecuencia, esas sociedades agrarias tendían a ser conservadoras porque simplemente no podían permitirse la reproducción constante de la infraestructura que ha venido a caracterizar a la modernidad. No se alentaba el pensamiento original, porque podía llevar a la frustración y el malestar social, puesto que las ideas nuevas raras veces podían ser puestas en práctica y habitualmente se daba el carpetazo a los proyectos que requerían una inversión demasiado grande. Parecía preferible, en efecto, concentrarse en preservar lo que ya se había logrado.[12] Sin embargo, poco a poco, los pueblos occidentales estaban adquiriendo confianza para mirar al futuro y ya no al pasado. Mientras las culturas más antiguas habían enseñado a hombres y mujeres a permanecer dentro de unos límites definidos, se animaba ahora a pioneros como Colón a aventurarse más allá de los confines del mundo conocido, donde comprobaron que, gracias a su moderna tecnología, no solo podrían sobrevivir sino que prosperarían.

Por consiguiente, en el siglo XVI, en Europa, estaba en acción un proceso complejo que estaba cambiando lentamente la manera en que se pensaba y se experimentaba el mundo. Se produjeron simultáneamente inventos en muchos campos diferentes; ninguno en particular pareció

trascendental en la época, pero su efecto acumulativo sería decisivo.[13] Los especialistas de una disciplina descubrieron que se beneficiaban de los descubrimientos realizados en otras. Científicos y exploradores, por ejemplo, se sirvieron de la mayor eficacia de los creadores de instrumentos. En 1600, las innovaciones se producían en tal escala, y en tantas áreas a la vez, que el progreso parecía irreversible y destinado a continuar de forma indefinida. Pero, a principios del siglo XVI, la gran transformación Occidental estaba sólo en su infancia. España pudo haber sido el país más avanzado de Europa, pero no era el único modelo de Estado moderno. En el curso de su lucha contra la hegemonía española, los Países Bajos desarrollaron de manera deliberada una ideología más liberal para responder a la autocracia española. Había, así, dos versiones rivales de la modernidad: una abierta y tolerante; la otra excluyente y coercitiva.

Y así como la sociedad se modificó para acomodarse a estos procesos de desarrollo, también la religión tendría que cambiar. En aquel momento, la fe impregnaba todavía el conjunto de la vida y aún no había sido confinada a una esfera distinta. Pero estaba comenzando la secularización. Un Estado centralizado era crucial para la productividad y, como Isabel y Fernando, los gobernantes de toda Europa empezaron el difícil proceso de fusionar reinos separados para formar Estados nacionales modernos. Príncipes como Enrique VII de Inglaterra (1457-1509) y Francisco I de Francia (1494-1547) adoptaron políticas concebidas para reducir la influencia de la Iglesia y subordinarla a sus propios objetivos políticos. El papel creciente de los bancos, de las sociedades anónimas y de la bolsa, sobre los que la Iglesia no tenía ningún control, erosionó también su poder. Esta tendencia cada vez más imparable, que empujaba a la religión a un lugar separado, marginal, de la sociedad, sería vagamente percibida en múltiples formas que nunca estuvieron del todo articuladas. La secularización se vería acelerada por tres movimientos cruciales y determinantes del siglo XVI: el Renacimiento, la Reforma y la Revolución científica; no eran proyectos rivales ni desconectados; se influían entre sí de la misma manera que las demás innovaciones de la época; los tres reflejaban el *zeitgeist* emergente del principio de la modernidad y estaban impregnados por el *ethos* religioso.

El reducido papel de la Iglesia no significaba que las gentes se estuvieran desencantando de su fe; al contrario, probablemente eran más religiosas de lo que lo habían sido en la época medieval. La religión estaba implicada en el proceso de modernización en todos los niveles y afectaría y sería afectada por la espiral ascendente del cambio científico, político y

social. El humanismo del Renacimiento, por ejemplo, era profundamente religioso. El humanista holandés Desiderio Erasmo (1466-1536) quería leer las Escrituras en las lenguas originales y traducirlas a un latín más elegante, y su obra textual fue de una importancia inmensa para los reformadores. El arte del Renacimiento se benefició de los dibujos anatómicos de Andreas Vesalius (1515-1564). Otros pintores explotaron la nueva interpretación matemática del espacio: en su campo particular, estaban luchando por una visión que fuera tan racional como el *ethos* científico naciente. Las invenciones técnicas de la época ayudaron a los artistas a alcanzar una precisión empírica y una fidelidad a la naturaleza que no tenía precedentes, basada en la representación de objetos contemplados desde una perspectiva objetiva, única, y puestos en relación entre sí en un espacio unificado.[14] Pero esta «objetividad» no significaba un abandono de lo trascendente: este «arte científico» logró una visión numinosa, igual que los científicos de comienzos de la modernidad buscaban una solución que fuera elegante, estética y evocadora de lo divino.[15]

La religión del Renacimiento rehuía la teología árida de la escolástica tardía y había absorbido el énfasis personalizado de gran parte de la espiritualidad del siglo XIV. Lorenzo Valla (1405-1457) ya había subrayado la futilidad de mezclar la verdad sagrada con «trucos de dialéctica» y «sutilezas metafísicas».[16] Los humanistas querían el tipo de religión emotiva descrita por el poeta italiano Francesco Petrarca (1304-1374), que había afirmado que la «teología es realmente poesía, poesía en relación con Dios», eficaz no porque «probara» nada, sino porque llegaba al corazón.[17] El estudio textual del Nuevo Testamento por los humanistas era parte de su intento de regresar, como cualquier reformador premoderno, *ad fontes*, a las «fuentes» de su tradición, deshaciéndose del legado medieval, para redescubrir los Evangelios y a los Padres de la Iglesia. Se sentían particularmente atraídos por la espiritualidad afectiva de Pablo y Agustín, a quienes veneraban no como autoridades doctrinales, sino como individuos iguales a ellos que se habían embarcado en una búsqueda muy personal y emotiva. Los humanistas fueron en gran parte responsables de la creación del concepto de individuo que sería crucial para el *ethos* moderno. Sólo una persona libre de las contraseñas comunales, sociales o dogmáticas podía innovar con libertad, experimentar de forma audaz, rechazar la autoridad establecida y correr el riesgo de la posibilidad de error. El héroe de principios de la época moderna era el explorador, que podía penetrar en reinos nuevos del pensamiento y de la

experiencia independientemente, pero que estaba dispuesto a cooperar con otros.

Pero, aunque fueran conscientes de sus grandes logros, los humanistas mantenían el sentido tradicional de las limitaciones de la mente humana; su estudio de los primeros escritores cristianos y de los autores clásicos de Grecia y Roma, cuyo mundo había sido tan diferente del suyo, les había hecho conscientes no sólo de la diversidad de los asuntos humanos, sino de la manera en que todas las ideas y actitudes —incluidas las suyas— estaban influidas de modo indeleble por condicionamientos históricos y culturales.[18] Las normas vigentes nunca podían ser absolutas.[19] Los informes de los exploradores, que traían, al volver, relatos de civilizaciones que se basaban en premisas notablemente diferentes, también habían ampliado sus simpatías. Los humanistas tenían un apasionado interés por la retórica, el buen discurso y las artes de convicción, y Aristóteles les había enseñado a examinar el contexto particular de cualquier argumento dado. En vez de centrarse simplemente en *lo que* se decía, era esencial entender cómo las circunstancias locales afectaban a cualquier verdad. Aquí, los humanistas representaban el *ethos* más liberal de la modernidad.

Pero en su rechazo enfático de Escoto, Ockham y los medievales, también representaban la presión intolerante del espíritu moderno.[20] A medida que la filosofía, la ciencia y la tecnología progresaban, el rechazo del pasado reciente parecía esencial para el descubrimiento de la nueva verdad. Los rápidos cambios económicos y tecnológicos, el desafío de llevar el orden a los nuevos Estados nacionales, las fluctuaciones de los mercados lejanos, así como los informes del Nuevo Mundo exótico, todo ello animaba a la gente a dejar la tradición a un lado y a buscar soluciones completamente nuevas a unos problemas que carecían de precedentes. Pero podía también conducir a un rechazo indiscriminado de ideas y actitudes en apariencia pasadas de moda. Los humanistas estaban convencidos de que estaban del lado del progreso, y tenían razón actuando así. «Todo lo que nos rodea es nuestra propia obra, la obra del hombre», decía el erudito biblista del siglo XV Gionozo Manetti. «Y cuando vemos estas maravillas, comprendemos que somos capaces de hacer cosas mejores, cosas más hermosas, más elegantes, más perfectas, que aquellas que hemos hecho hasta ahora.»[21] Sin embargo, de eso no se seguía que el enfoque medieval del arte, la literatura o la religión hubiera estado totalmente equivocado; simplemente, había reflejado un mundo diferente. En asuntos religiosos, la tendencia moderna de hacer borrón y cuenta

nueva para empezar de nuevo, aunque comprensible, sería en definitiva perjudicial.

Los tres grandes reformadores protestantes, Martín Lutero (1483-1546), Ulrico Zwinglio (1484-1531) y Juan Calvino (1509-1564), ejemplificaban este rechazo vehemente del pasado inmediato. Como los humanistas del Renacimiento, no tenían tiempo para ocuparse de la teología natural de la escolástica tardía y deseaban una fe más personal e inmediata. Zwinglio y Calvino, en realidad, siguieron siendo humanistas a lo largo de toda su vida, y su reforma religiosa estaba inspirada en gran medida por el *zeitgeist* renacentista. En esa época de cambio enorme, había mucho de incertidumbre religiosa. No se podía ser religioso de la misma manera que se había sido en el Medievo. Pero, ¿dónde se podía escuchar la voz auténtica del cristianismo?[22] Los reformadores trataban de articular una disposición religiosa que era sentida con fuerza pero que todavía no había sido adecuadamente conceptualizada. Su Reforma era sólo una expresión de la gran transformación occidental.[23] En vez de ser considerado el instigador del cambio, Lutero debería ser contemplado más bien como el portavoz de una tendencia en desarrollo.

Habitualmente, los historiadores han pensado que la Reforma fue sobre todo una reacción a la corrupción de la Iglesia, pero parece que en aquella época se daba en Europa una reactivación espiritual, en especial entre los laicos, que se sentían entonces facultados para criticar abusos que previamente habían pasado sin suscitar comentarios. Cuando la sociedad cambió, las ideas y los rituales que habían sido religiosamente viables antes del advenimiento de la modernidad se volvieron de súbito aborrecibles.[24] En vez de ofrecer un sentido de las posibilidades trascendentes de la vida, tan sólo provocaban ansiedad. Lutero expresó de manera memorable este alejamiento de las prácticas más antiguas.

> Aunque vivía una vida inocente como monje, sentía que era un pecador con la conciencia intranquila ante Dios. Tampoco podía creer que le hubiera complacido con mis obras [...]. Yo era un buen monje, y cumplía mis obligaciones de forma tan estricta, que si alguna vez un monje pudiera lograr el cielo por la disciplina monástica, ese monje sería yo. Todos mis compañeros del monasterio lo confirmarían [...]. Y, sin embargo, mi conciencia no me daba certeza, sino que siempre dudaba y decía: «No hiciste eso bien. No estabas suficientemente contrito. Dejaste aquello otro sin confesar».[25]

En el pasado, la vida monástica había alentado una espiritualidad que era esencialmente comunal. Los monjes habían escuchado juntos las Escrituras durante la liturgia. La *lectio divina* había sido un método meditativo, sereno, e incluso agradable, de apropiarse las verdades de la religión. Pero el nuevo énfasis en el individuo hizo que Lutero se obsesionara tanto con su propia realización espiritual que se vio apresado en el ego que se suponía tenía que trascender. Ninguno de los ritos y prácticas medievales podía afectar a lo que él denominaba la *tristitia* («pesar») que le llenaba de un agudo terror a la muerte y de la convicción de una impotencia abominable.[26] Había expresado, además, el deseo de una certeza absoluta que también caracterizaría a la religión en el período moderno.

Lutero encontró la salvación en la doctrina de la justificación por la fe. Los seres humanos no se podían salvar realizando acciones meritorias y rituales; si teníamos fe, Cristo nos vestiría con su propia justicia. Nuestras buenas obras eran, por lo tanto, el resultado más que la causa del favor de Dios. Ésta no era una idea original; era ya una postura católica perfectamente respetable,[27] pero, mientras estaba estudiando la carta de Pablo a los Romanos, estalló en Lutero con el poder abrumador de una nueva revelación cuando tropezó con las palabras: «El justo vivirá por la fe».[28] «Me hicieron sentir como si hubiera nacido de nuevo, y como si hubiera entrado por las puertas abiertas del paraíso», recordaría más tarde.[29] La conclusión exacta que sacó Lutero de aquellas palabras probablemente habría sorprendido a Pablo, pero esa frase hablaba de manera significativa a las necesidades inconscientes de una generación a la que las practicas tradicionales le resultaban vacías e improductivas.[30]

Los profundos cambios sociales del principio de la modernidad hicieron que muchos se sintieran desorientados y perdidos. Viviendo *in medias res*, no veían la dirección que su sociedad estaba tomando, pero experimentaban su lenta transformación de manera aislada, incoherente. Cuando la vieja mitología, que había dado estructura y significado a sus antepasados, se desmoronó en esta situación nueva, muchos experimentaron la sensación de impotencia que había afligido a Lutero. Antes de su conversión a la nueva visión religiosa, Zwinglio y Calvino también sufrieron una impotencia paralizante ante las pruebas de la existencia humana, y estaban convencidos de que no podían contribuir en nada a su propia salvación. Por consiguiente, todos los reformadores enfatizaron la soberanía divina incondicional que no sólo caracterizaría al Dios moderno, sino que ayudaría también a configurar la Revolución científica.[31]

El énfasis en el poder absoluto de Dios significaba que sólo él podía cambiar el curso de los acontecimientos, por eso los seres humanos, que eran esencialmente impotentes, debían confiar en su poder incondicional. Cuando el joven Zwinglio contrajo la peste, que aniquiló al 25 % de la población de Zúrich, comprendió que no había nada que él pudiera hacer para salvarse. «Haz como quieras, pues no me falta nada —rezó—, soy tu vasija para ser restaurada o destruida.»[32] El joven Calvino se había sentido tan esclavo en la Iglesia institucional que ni podía ni quería liberarse, y esa situación había tomado lo que parecía una iniciativa divina para cambiarle: «Al final, Dios cambió mi curso en una dirección diferente mediante la brida escondida de su providencia [...] por una súbita conversión a la docilidad, domesticó también una mente demasiado terca para sus años».[33]

Cuando Lutero hablaba de la fe que podía justificar a hombres y mujeres, no se refería, por supuesto, a la «creencia» en nuestro sentido moderno, sino a un acto de confianza total en el poder absoluto de Dios. La «fe —explicaba en uno de sus sermones— no requiere información, conocimiento y certeza, sino una entrega libre y una apuesta alegre por su bondad no sentida, no probada y desconocida».[34] Lutero no tenía tiempo para el «falso teólogo» que «mira las cosas invisibles de Dios, como si fueran perceptibles con claridad, en aquellas cosas que realmente han sucedido».[35] Lejos de ofrecer una visión clara, la fe aportaba «una especie de oscuridad que no puede ver nada».[36] Distanciado de la teología natural de Escoto y Ockham, no imaginó ni por un momento que la investigación del cosmos o el razonamiento natural pudieran procurarnos un conocimiento verdadero de Dios. No sólo era inútil, sino que podía ser incluso peligroso tratar de probar la existencia de Dios, porque un exceso de especulación sobre el poder inconcebible de Dios para gobernar el universo podía hacer que los seres humanos cayeran en un estado de vil desesperación y de terror.[37] Pero a pesar de su motivación religiosa, esta desacralización deliberada del cosmos era una idea secularizadora que animaría a los científicos a abordar el mundo independientemente de lo divino.[38]

La dependencia de Lutero de la «sola Escritura» conduciría a una teología que fue más dependiente de la palabra de lo que nunca hasta entonces lo había sido. El éxito de los reformadores se debió en gran parte a la invención de la imprenta, que no sólo ayudó a difundir las ideas nuevas, sino que también cambió la relación de los hombres con el texto. La palabra reemplazaría ahora a la imagen y al icono en el pensamiento de

los seres humanos, y esto haría que la teología resultara más prolija.[39] También el ritual se degradó; los actos rituales de devoción concebidos, según suponían los reformadores, para adquirir mérito, eran, en el mejor de los casos, fútiles, y en el peor, blasfemos.[40] Las iglesias luteranas mantuvieron gran parte de las vestimentas, pinturas, retablos y ceremonias habituales; la música de órgano y los himnos sobrevivieron, y la Reforma alemana inspiraría una tradición nueva de música de iglesia que alcanzaría su apogeo en la obra de J. S. Bach (1685-1760) y que daría una dimensión trascendente a las con frecuencia prosaicas palabras de las lenguas vernáculas. Pero en la tradición calvinista, pinturas y estatuas desaparecieron, la música de iglesia fue despiadadamente simplificada, y se abandonó la ceremonia en favor del culto improvisado.

La imprenta ayudó a secularizar la relación del lector con la verdad que estaba tratando de alcanzar.[41] En el pasado, la Iglesia había podido supervisar, en cierta medida, el flujo de ideas y de información, pero la proliferación de libros y folletos, desde mediados del siglo XVI, hizo esta censura mucho más difícil. Cuando el libro impreso empezó a reemplazar a los métodos orales de comunicación, la información que proporcionaba era despersonalizada y, tal vez, se volvió más fija y menos flexible que en los días de antaño, cuando la verdad se había desarrollado en una relación dinámica entre maestro y pupilo. La propia página impresa era una imagen de precisión y exactitud, un síntoma de la actitud mental del *ethos* comercial de principios de la modernidad. Inventores, comerciantes y científicos descubrían la importancia de la exactitud; su conocimiento se orientaba a este mundo y a los resultados prácticos, concretos. La eficacia se estaba convirtiendo en el lema de la modernidad. Ya no se deseaba alcanzar una verdad nebulosa: las cosas tenían que funcionar eficazmente en la práctica. Cuando los seres humanos se vieron obligados a enfrentarse a los extraordinarios retos que surgían de modo simultáneo en tantos frentes diferentes, se hacía esencial un planteamiento más sistemático y pragmático del conocimiento.

Esto afectaría inevitablemente a la manera en que se pensaba en la religión. En la sociedad premoderna, hombres y mujeres habían experimentado lo sagrado en los objetos terrenales, de forma que el símbolo y lo sagrado habían sido inseparables. El pan y el vino eucarísticos habían sido idénticos a la realidad trascendente hacia la que dirigían la atención. Ahora, los reformadores declaraban que la eucaristía era «sólo» un símbolo y que la misa no era ya una representación simbólica del Calvario, sino una simple conmemoración. Empezaban a hablar de los mitos de la

religión como si fueran *logoi*, y la prontitud con que se asumieron estas nuevas enseñanzas sugiere que muchos cristianos en Europa estaban perdiendo los antiguos hábitos de pensamiento.

Las peleas teológicas entre Roma y los reformadores, y, más tarde, entre los reformadores mismos, dieron más importancia a la formulación exacta de abstrusas doctrinas. Los reformadores protestantes y sus adversarios católicos, todos usaban la imprenta, los concilios y los sínodos para trazar distinciones dogmáticas cada vez más sutiles, cuando forcejeaban para expresar sus diferencias. Desde la década de 1520, los reformadores empezaron a poner en circulación «catecismos», diálogos de preguntas y respuestas estereotipadas, para asegurar que sus congregaciones aceptaban una interpretación particular del credo. La fe justa se estaba convirtiendo gradualmente en la aceptación de las enseñanzas correctas. La dependencia protestante de la «sola Escritura» prescindía de la noción católica de «tradición», que veía a cada generación ahondando su interpretación del texto sagrado como un «bricolaje» acumulativo. En vez de tratar de ir más allá del lenguaje, los protestantes animarían a centrarse en la palabra impresa de Dios, palabra precisa, original y supuestamente inmutable. En vez de leer el texto sagrado en un escenario comunitario, lucharían a solas con sus oscuridades. Lentamente, aviniéndose al nuevo espíritu comercial y científico, fue surgiendo en el mundo cristiano occidental una idea de la verdad religiosa, característicamente «moderna», inmediata y objetiva.[42]

Según avanzaba la Reforma, el protestantismo empezó a transformarse en una cantidad desconcertante de sectas, cada una con su propia tendencia doctrinal y su interpretación propia de la Biblia, y cada una convencida de que sólo ella tenía el monopolio de la verdad.[43] Había ahora un clamor de opinión religiosa en Europa. Cuando Lutero luchó con las autoridades católicas, otros clérigos con inquietudes intelectuales hicieron lo mismo o se pusieron ruidosamente en su contra. Los predicadores empezaron a expresar sus desacuerdos en público, y alentaban a los seglares a unirse al debate. Zwinglio afirmaba que los laicos debían sentirse autorizados para cuestionar el dogma oficial y no tenían por qué esperar las decisiones de un sínodo. Los «calvinistas» comenzaron a elaborar doctrinas para distinguirse de los «luteranos». Inevitablemente, esta orgía de enconado debate doctrinal afectaría a la noción tradicional de «creencia», empujando la ortodoxia intelectual al primer plano.

También los católicos consideraron necesario reformular su fe, pero mantuvieron en mayor medida la idea más antigua de la religión como

práctica. Los españoles, todavía en la vanguardia de la modernización, se pusieron a la cabeza de la reforma católica iniciada por el Concilio de Trento (1545-1563), que hizo de la Iglesia un cuerpo más centralizado sobre el modelo de la monarquía absoluta. El Concilio reforzó el poder del Papa y de la jerarquía, elaboró un catecismo para asegurar la conformidad doctrinal, aseguró que el clero estuviera educado en un nivel superior, y racionalizó las prácticas litúrgicas y devocionales, desechando aquellas que se habían corrompido o no eran ya eficaces. Trento estableció programas de educación y de organización parroquial para asegurar que el nuevo estilo intelectual se extendiera a los seglares.[44] Pero aunque los padres conciliares hicieron lo posible para reforzar la ortodoxia dogmática, su interés principal fue promover la observancia litúrgica regular para permitir que el laicado transformara los antiguos ritos externos, comunitarios, en una devoción auténticamente interior. Sin duda, los católicos estaban siendo arrastrados hacia la nueva concepción de la «creencia», pero nunca la identificarían tan completamente como los protestantes con un consentimiento doctrinal.[45]

Otros reformadores españoles, como Teresa de Ávila y Juan de la Cruz, modernizaron las órdenes religiosas, intentando, por un lado, extirpar las devociones más dudosas y supersticiosas, y por otro hacer que la búsqueda espiritual fuera más sistemática y menos dependiente de los caprichos de consejeros inapropiados. Los místicos de la nueva época deberían saber qué esperar y tendrían que aprender cómo tratar con los escollos y peligros de la vida interior, además de administrar sus energías espirituales de manera productiva. El antiguo soldado Ignacio de Loyola (1491-1556), fundador de la Compañía de Jesús, encarnó perfectamente el espíritu pragmático y eficaz del naciente Occidente moderno. Sus *Ejercicios espirituales* planteaban un retiro de treinta días, sistemático y eficaz: una especie de «curso intensivo» de misticismo, concebido para hacer de cada jesuita una fuerza dinámica en el mundo. Como los exploradores ibéricos, los misioneros jesuitas fueron enviados por todo el mundo: Francisco Javier (1506-1552) a Japón, Roberto di Nobili (1577-1656) a la India, y Mateo Ricci (1552-1610) a China.

La Iglesia católica reformada y los nuevos grupos protestantes sucumbieron por igual al iconoclasmo de la modernidad, que continuamente se sentiría obligada a destruir lo que había sido suplantado. Los logros positivos del Concilio de Trento se vieron contrarrestados por los horrores de la Inquisición. Los protestantes utilizaron las prohibiciones del Antiguo Testamento sobre las imágenes como un mandato para destrozar es-

tatuas y frescos. Lutero se enfrentó con el Papa, los turcos, los judíos, las mujeres y los campesinos rebeldes. Los reformadores protestantes podían pedir que los cristianos fueran libres para leer e interpretar la Biblia como quisieran, pero no hubo ninguna tolerancia para quienes se opusieron a sus propias enseñanzas. Lutero pensaba que todos los libros «heréticos» debían ser quemados, y tanto Calvino como Zwinglio estaban dispuestos a ejecutar a los disidentes. A pesar de la intensa religiosidad, las divisiones efectuadas por la Reforma protestante ayudaron también a acelerar el proceso de secularización y el desarrollo del nacionalismo. Para mantener el orden, los príncipes se habían separado de la confusión engendrada por las iglesias y los grupos en conflicto, cuyo poder político, por lo tanto, disminuyó. Cuando una nación naciente luchaba por la independencia política respecto de Roma, construía una identidad distinta, optando por la afiliación católica o la protestante; y, con frecuencia, los que no lo aceptaban eran perseguidos como disidentes políticos y traidores.

Por consiguiente, cuando comenzó el período moderno, Occidente estaba desgarrado entre un dogmatismo frecuentemente estridente, por una parte, y una humildad más liberal que reconocía los límites del conocimiento, por otra. Las obras de William Shakespeare (1564-1616) habían explorado las innumerables posibilidades de la personalidad humana. Shakespeare compartía la comprensión renacentista de la importancia del contexto; ideas, costumbres y comportamiento se combinaban de manera indisociable con un conjunto particular de circunstancias, lo que hacía imposible juzgar desde un punto de vista teórico, puramente objetivo. Los asuntos humanos no estaban, en lo fundamental, motivados por consideraciones racionales. Con frecuencia, la gente se veía atrapada sin darse cuenta por impulsos emocionales o inconscientes que ni eran pragmáticos ni eficaces, sino que, a veces, actuaban en contra de sus propios intereses. *Hamlet* representaba la conciencia torturada de un héroe con quien todo el mundo se identificaba de algún modo, centrándose de forma incesante, aunque infructuosa, en sí mismo, incapaz de comprender su motivación ni lograr ningún grado de certeza sobre los asuntos más prácticos y apremiantes. En *Otelo*, la aparente «maldad sin motivo» de Yago militaba en contra de las ideas simplistas del bien y el mal. Shakespeare hacía que el público se diera cuenta de que los seres humanos resultaban misteriosos para sí mismos y para los demás, y que era desastroso y contraproducente tratar de manipularlos o esperar que actuaran de una forma concreta.

A su manera, propia y característica, el ensayista francés Michel de Montaigne (1533-1592) expresó un espíritu similar, escéptico ante cualquier intento humano por alcanzar la verdad absoluta. En la célebre *Apología de Raymond Sebond*, escrita no demasiado en serio, en gran medida para complacer a su padre, Montaigne se asombra de la confianza intelectual de Sebond. Este filósofo español del siglo XVI había argumentado que podíamos sacar toda la información que necesitáramos sobre Dios, la salvación y la vida humana del estudio del mundo natural. Pero, para Montaigne, la razón era tan ciega y limitada que nada era cierto, ni siquiera probable. Si un razonamiento era suficientemente atractivo, se podía convencer a los seres humanos para que creyeran casi cualquier cosa. Pero, lejos de desanimarse por esta ignorancia, Montaigne fue capaz de vivir bastante feliz con esta modesta evaluación del intelecto humano y pareció disfrutar de la diversidad y la complejidad de los comienzos de la vida moderna. Como los humanistas del Renacimiento, no tenía ningún deseo de pronunciarse sobre un mundo que cada día se hacía más difícil de evaluar. Se consideraba un católico fiel, pero, a la luz de los nuevos descubrimientos, que constantemente revelaban los límites del entendimiento humano, pensaba que el intento de imponer cualquier tipo de ortodoxia era una actitud arrogante, fútil y deshonesta.

Sería un error suponer que toda la población absorbió de manera instantánea las ideas nuevas. Probablemente, la inmensa mayoría se sentía vagamente perpleja ante la repentina fragmentación de la cristiandad, sin una comprensión clara de lo que estaba sucediendo. Durante al menos doscientos años persistieron los viejos hábitos mentales de pensamiento, mezclándose, a veces agitadamente, con los nuevos valores, y podemos ver que así sucedió, en efecto, incluso durante la Revolución científica. En 1530, Nicolás Copérnico (1473-1543), canónigo de origen polaco de la catedral de Frauenburg, en Prusia, completó su *De revolutionibus*, tesis en la que argumentaba que el Sol era el centro del universo. Típico hombre del Renacimiento, Copérnico había estudiado matemáticas, óptica y perspectiva en Cracovia, Derecho Canónico en Bolonia y Medicina en Padua, y había impartido clases sobre astronomía en Roma. En Frauenburg, trabajando en diferentes ocasiones como administrador de la iglesia, alguacil, gobernador militar, juez y médico, había continuado su estudio de las estrellas. Copérnico sabía que a la mayor parte de la población le resultaría imposible entender o aceptar la idea de un universo heliocéntrico, es decir, centrado en el Sol, así que no publicó su tratado, pero hizo circular el manuscrito de manera privada. No obstante, *De*

revolutionibus fue muy leído, tanto en los países católicos como en los protestantes, y despertó un notable interés.

Desde el siglo XII, los europeos habían adoptado una cosmología basada en la física aristotélica y popularizada por el astrónomo egipcio Ptolomeo (*ca.* 90-168).[46] La Tierra estaba firmemente situada en el centro del universo, revestida como una cebolla de ocho cáscaras esféricas compuestas de una sustancia invisible llamada éter. Estas esferas giraban de manera uniforme alrededor de la Tierra, y arraigado en el éter de cada una de las siete primeras esferas estaba cada uno de los cuerpos celestes: la Luna, Mercurio, Venus, el Sol, Marte, Júpiter y Saturno. Las estrellas fijas ocupaban la octava esfera en el borde más exterior del universo, que daba estabilidad al conjunto. El sistema ptolemaico era la expresión más exacta de los datos que se habían acumulado en el mundo antiguo, cuando las técnicas de observación eran, por supuesto, limitadas e insuficientes. A los hombres medievales les parecía también moralmente satisfactorio. La Tierra podía haber sido el centro del universo, pero era también el punto más bajo de la creación. En la Tierra, todo era cambio y descomposición. Pero cuando uno se movía desde la Luna menguante y creciente al más constante Sol y, finalmente, llegaba a las estrellas fijas, todo se hacía más fiable, hasta más allá de la octava esfera donde se encontraba el mundo inmutable del Cielo. Aunque el sistema de Ptolomeo resultaba inspirador desde una perspectiva espiritual, era, sin embargo, torpe desde el punto de vista científico. Puesto que se consideraba universalmente que el círculo era el símbolo de la perfección, se daba por supuesto que las órbitas planetarias describían círculos perfectos. Pero los observadores habían advertido que algunos planetas parecía que se movían de forma errática y que eran más brillantes en unos momentos que en otros. Ptolomeo trató de explicar estas irregularidades mediante un intrincado ingenio matemático que mantenía a los planetas girando en pequeños «epiciclos» alrededor de un punto central, que, a su vez, describía una trayectoria perfectamente circular alrededor de la Tierra. Cuando se contemplaba desde la Tierra, explicaba Ptolomeo, el centro del epiciclo *parecía* moverse de forma irregular, pero si fuera posible observarlo desde un punto exterior al centro, se podría ver que se mueve de una manera completamente diferente.

Copérnico volvió del revés todo el sistema.[47] Aunque su tesis provocaría una revolución intelectual, seguía manteniendo un punto de apoyo en el viejo mundo mítico, al resultarle imposible abandonar las esferas celestes o el simbolismo de las órbitas planetarias circulares. Copérnico, administrador de la Iglesia, examinó los cielos para fijar las fechas de las

festividades religiosas, pero, como hombre del Renacimiento, le molestaba la escasa elegancia de la cosmología ptolemaica. ¿Cómo podía el Creador haber concebido un cosmos tan poco eficaz y tan poco agraciado desde un punto de vista estético? Al volver *ad fontes* de la antigüedad clásica, descubrió que, en el siglo III a. e. c., Aristarco de Samos había sugerido que los planetas giraban alrededor del Sol y que la Tierra rotaba sobre su propio eje. Descubrió que los pitagóricos creían que las matemáticas, más que la física, eran la clave de cualquier interpretación del mundo natural, y que Filolao, uno de los pupilos de Pitágoras, pensaba que la Tierra, los planetas y el Sol, giraban todos alrededor de un fuego cósmico central.

Pero ninguno de estos *phusikoi* griegos había sacado las consecuencias matemáticas de sus teorías. Copérnico procedió a hacerlo y elaboró una hipótesis radicalmente nueva. Si se supone que la Tierra —razonaba Copérnico— gira cada día sobre su propio eje y describe *también* una revolución anual alrededor del Sol, se podrían justificar todos los fenómenos celestes conocidos con tanta precisión como Ptolomeo, pero de una manera mucho más elegante. La revolución diaria de los cuerpos celestes y el movimiento anual del Sol que *pensamos* que observamos, podría explicarse por la rotación diurna de la Tierra en torno a su eje y por su trayectoria anual alrededor del Sol. Los movimientos celestes que observamos serían simplemente una proyección del movimiento de la Tierra en la dirección opuesta.

La teoría de Copérnico fue criticada con dureza, no porque no pudiera probarla, sino porque contravenía principios básicos de la física aristotélica. Las matemáticas funcionaban muy bien, pero —según la jerarquía académica tradicional— se suponía que las matemáticas debían acatar las ideas de la física, la ciencia superior. No es sorprendente que la mayor parte de sus lectores encontrara increíble la idea de un universo centrado en el Sol. Contradecía no sólo la explicación científica corriente, sino también el sentido común básico. Copérnico pedía a sus colegas que aceptasen que la Tierra, que *parecía* estática, se movía en realidad a gran velocidad, y que los planetas *sólo* parecían estar en movimiento alrededor de nosotros debido a una proyección errónea. La teoría copernicana exigía que no se confiase ya en la evidencia de los sentidos y que se aceptaran desde la fe las teorías, contrarias a la intuición, de un matemático excéntrico.

Al principio, hubo pocas objeciones específicamente religiosas. Aunque algunos textos bíblicos parecía que implicaban que el Sol se mo-

vía en los cielos y que la Tierra era estable,[48] los católicos no estaban obligados a interpretarlos de forma literal. Todavía seguían el principio de acomodación de Agustín, que había decidido que el texto de la Escritura debería ser reinterpretado si estaba en desacuerdo con la ciencia. Copérnico había ofrecido su hipótesis *sub imaginationem* en la manera tradicional, y cuando leyó su tratado en el Vaticano en 1534, el Papa le dio una prudente aprobación. Cuando, finalmente, *De revolutionibus* se publicó en 1543, Copérnico estaba en su lecho de muerte y su editor, Andreas Osiander (1498-1552), se encargó de escribir un prefacio para proteger al moribundo del acoso: puesto que la astronomía no podía probar ninguna de sus hipótesis, debíamos basarnos en la revelación divina para una información fiable sobre el cosmos.[49]

Ni Copérnico ni el puñado de personas que podían mantener la idea de un universo heliocéntrico se consideraban rebeldes religiosos. Se dice que Lutero comentó irritadamente en sus *Pláticas de sobremesa* que Copérnico era un «necio» que quería «trastocar todo el arte de la astronomía», pero parecía más interesado por la ortodoxia científica que por sus consecuencias religiosas.[50] Lutero no era un literalista bíblico; su discípulo Felipe Melanchthon (1497-1560) fue inicialmente hostil a Copérnico, pero las matemáticas y la astronomía ocupaban un lugar destacado en los programas que concibió para las universidades protestantes. Calvino no mencionó nunca a Copérnico, pero se mantuvo fiel al principio de acomodación de Agustín. No le sorprendió escuchar que la descripción bíblica del cosmos difería de los últimos descubrimientos de filósofos eruditos. En el Génesis, por ejemplo, Moisés había descrito el Sol y la Luna como los cuerpos celestes más grandes, pero los astrónomos modernos afirmaban que Saturno era mayor. «Aquí radica la diferencia; Moisés escribió en un estilo popular de modo que todas las personas ordinarias, sin instrucción pero dotadas de sentido común, pudieran comprenderle; pero los astrónomos investigan con gran esfuerzo todo lo que la sagacidad de la mente humana puede conocer.»[51] La Biblia no tenía nada que decir de astronomía. «Quien quiera aprender astronomía y otras artes abstrusas, que vaya a otra parte», proponía rotundamente Calvino. La ciencia era «muy útil», y no se le deben poner obstáculos «porque algunas personas frenéticas pretendan rechazar con osadía todo lo que les es desconocido».[52]

Interesados por las hipótesis de Copérnico, algunos científicos trataron de desarrollar las ideas del astrónomo polaco. En su observatorio en la isla de Hveen, en el Oresund sueco el astrónomo, matemático y astró-

logo imperial danés Tycho Brahe (1546-1601) corrigió errores destacados en la tabla astronómica y descubrió una estrella nueva en Casiopea. Rechazó, no obstante, la teoría de Copérnico y propuso un compromiso con el sistema ptolemaico: los planetas giran alrededor del Sol, que gira, a su vez, alrededor de la Tierra inmóvil. El astrónomo inglés William Gilbert (1540-1603) pensaba que la Tierra podría tener un magnetismo interno que la hacía girar diariamente sobre su eje. En Italia, el fraile dominico Giordano Bruno (1548-1600) dejó su orden religiosa en 1576 y lanzó invectivas contra las insuficiencias de la física aristotélica. Fascinado por la antigua religión hermética de Egipto, Bruno estaba convencido de que la práctica espiritual esotérica podía dar al filósofo acceso directo a la vida divina que yacía oculta detrás del velo de la realidad física.[53] Éste, afirmaba, era el significado real de la teoría heliocéntrica, que Copérnico —simple matemático ocasional— no había entendido por completo.

Probablemente, el más brillante de estos científicos pioneros fue el astrónomo alemán Johannes Kepler (1571-1630),[54] que había mantenido un intercambio epistolar con Brahe, al que ayudó en su trabajo y al que sucedió en el puesto de astrólogo imperial. Como Copérnico, Kepler estaba convencido de que las matemáticas eran la clave de interpretación del cosmos, y de que la tarea del científico era probar sus teorías matemáticas con una observación empírica rigurosa. En 1609, publicó *Mysterium cosmographicum*, el primer intento público de justificar y pulir la teoría heliocéntrica de Copérnico y mejorar las tesis copernicanas, que habían sido innecesariamente complicadas por el hecho de que Copérnico había conservado la idea de las órbitas planetarias circulares; había también otros problemas importantes con relación a esa hipótesis. ¿Qué impedía que los objetos terrestres se desprendieran de la Tierra cuando ésta se desplazaba a través del espacio a tan alta velocidad? Después de esforzarse durante diez años por descubrir alguna forma de confirmar la idea de que los planetas se movían en círculos perfectos, Kepler se convenció, finalmente, por las observaciones muy precisas de Brahe de la necesidad de rechazar aquella idea, y, basando sus cálculos en la geometría euclidiana, formuló las primeras «leyes naturales», declaraciones precisas, verificables, sobre fenómenos particulares que eran aplicables de modo universal.[55]

Primero: los planetas se movían en órbitas elípticas y no circulares, desplazándose a velocidades que variaban proporcionalmente según su distancia del Sol. Segundo: dentro de su órbita, cada planeta barrería áreas iguales de la elipse en intervalos iguales de tiempo. Tercero: la rela-

ción de los cuadrados de los períodos orbitales era igual a la relación de los cubos de su distancia media del Sol.[56] Kepler sugería también que, en vez de ser impulsados por el movimiento automático de las esferas, los planetas eran movidos por fuerzas matemáticas. Extendiendo la teoría de Gilbert del magnetismo de la Tierra a todos los cuerpos celestes, sugería que las órbitas elípticas de los planetas se creaban por la fuerza motriz (*anima motrix*) del Sol, combinada con su propio magnetismo y el propio de los planetas. El universo era, por lo tanto, una máquina que se autogobernaba y funcionaba con los mismos principios que gobernaban la dinámica en la Tierra.[57]

Para llegar a estas innovadoras conclusiones, Kepler se había basado no sólo en las matemáticas y en la observación empírica, sino en el mismo género de especulaciones místicas y herméticas que Bruno. También él estaba convencido de que Copérnico no había comprendido todas las consecuencias de su teoría, que había ido dando tumbos «como un hombre ciego, que se apoya en un bastón cuando camina».[58] Pero, con ayuda de la teología, él, Kepler, mostraría que no era ningún accidente que el universo hubiera adoptado la forma que adoptó.[59] La geometría era el lenguaje de Dios; como la Palabra que había existido con Dios desde antes de la creación, era idéntica a Dios.[60] Por eso el estudio de la geometría era el estudio de Dios, y estudiar las leyes matemáticas que informaban todos los fenómenos naturales nos ponía en comunión con la mente divina.[61] Kepler estaba convencido de que Dios había impreso su imagen en el cosmos y, en consecuencia, veía la Trinidad en todas partes. La Trinidad era la «forma y el arquetipo» de las únicas tres cosas que se mantenían inmóviles en el universo: el Sol, las estrellas fijas y el espacio entre los cuerpos celestes.[62] Los planetas rotaban en sus órbitas debido a una fuerza mística que emanaba del Sol, de la misma manera que el Padre crea a través del Hijo y pone las cosas en movimiento a través del Espíritu.[63] El Sistema Solar no sólo le recordaba a Kepler la Trinidad; insistía en que la Trinidad había impulsado en parte sus descubrimientos. Pero no estaba completamente arrastrado por el entusiasmo religioso. Sabía que la verdad teológica que descubría en el cosmos dependía de las matemáticas, la observación empírica y la medida. «Si no concuerdan, todo el trabajo precedente sería sin duda un espejismo.»[64]

Se supone ahora, con frecuencia, que la ciencia moderna siempre se ha enfrentado a la religión. Kepler, matemático de genio extraordinario, nos recuerda que, en sus comienzos, la ciencia moderna estuvo enraizada en la fe. Estos científicos pioneros no deseaban deshacerse de la reli-

gión. Si desarrollaron una teología secular, escrita por y para profanos, fue porque sus descubrimientos les hacían pensar de manera diferente sobre Dios. Durante los siglos XVI y XVII, ciencia, filosofía y religión estuvieron profundamente asociadas. Kepler estaba convencido de que en su exploración matemática del universo había «seguido sudoroso y jadeante las huellas del Creador».[65] Los científicos tenían que dejar a un lado todo lo que creían conocer y enfrentarse a lo desconocido, más o menos de la misma manera en que su contemporáneo Juan de la Cruz encontró al Dios desconocido, diciendo a sus lectores: «Para venir a lo que no sabes, has de ir por donde no sabes».[66] Si no tenían valor para ir más allá de la seguridad de las ideas establecidas, místicos y científicos por igual quedarían atrapados en creencias que ya no eran aceptables.

A finales del siglo XVI, la presión intolerante de la modernidad se hizo patente en Italia, el hogar del Renacimiento. La Reforma protestante había sido traumática para la Iglesia católica, y los italianos habían presenciado el saqueo de Roma por las tropas mercenarias protestantes en 1527, el derrumbamiento de la república de Florencia en 1536, y, finalmente, la dominación española de la península italiana. En actitud defensiva, la jerarquía católica se empeñó fanáticamente en lograr el control absoluto sobre sus súbditos, muchos de los cuales estaban dispuestos, en esos tiempos terribles, a cambiar la carga de la libertad por los consuelos de la certeza. La teología de Tomás de Aquino y la filosofía y la ciencia de Aristóteles, transformadas más allá de todo reconocimiento en un sistema rígido de dogma, se convirtió en la ortodoxia católica; todas las demás escuelas de pensamiento fueron consideradas básicamente sospechosas. En 1559, Pablo IV había hecho público el primer *Índice oficial de libros prohibidos*, y Pío X (1566-1572) creó la Congregación del Índice para supervisar el programa de censura vaticana. A resultas de todo ello, a finales del siglo XVII hubo una cadena de condenas. Era ya muy peligroso criticar la cosmología aristotélica. La obra del filósofo italiano Bernardino Telesio (1509-1588) y del dominico Tommaso Campanella (1568-1639) fue condenada por su oposición a Aristóteles, y Campanella permaneció encarcelado durante veintisiete años. Francesco Patrizi (1529-1597) fue obligado a abjurar de la entonces «subversiva» filosofía del platonismo y fue condenado por enseñar la infinitud del espacio interestelar; Francesco Pucci (1543-1597) fue ejecutado por sus ideas heterodoxas sobre el pecado original; y, en 1600, Giordano

Bruno fue quemado en la hoguera por predicar la herejía oculta de que las estrellas tenían alma y existía un número infinito de mundos.[67]

Fue en este desolador ambiente político en el que el astrónomo italiano Galileo Galilei (1564-1642) anunció que había demostrado que Copérnico tenía razón. A diferencia de Kepler y Bruno, Galileo no tenía ningún interés por lo oculto; en lugar de contemplar el universo como un reflejo numinoso del misterio divino, lo describía como un mecanismo cósmico regido por leyes matemáticas. Observando la oscilación de una lámpara que se balanceaba en la catedral de Pisa, llegó a deducir el valor del péndulo para la medida exacta del tiempo. Había inventado una balanza hidrostática, había escrito un tratado sobre la gravedad específica y había probado matemáticamente que todos los cuerpos que caen, fuera cual fuese su tamaño, lo hacían a la misma velocidad. Uno de sus logros más célebres fue el perfeccionamiento del telescopio de refracción, con el cual, en 1609, observó los cráteres de la Luna, las manchas solares, las fases de Venus y los cuatro satélites de Júpiter. Las manchas solares y la superficie picada de la Luna probaban que éstos no eran los cuerpos perfectos descritos por Aristóteles. Ahora era evidente que Júpiter era un planeta móvil y estaba rodeado por satélites similares a nuestra propia Luna. Todo esto, concluía Galileo, era prueba positiva de las hipótesis copernicanas. En 1610, publicó *El mensajero sideral*, que tuvo elogios inmediatos. En toda Europa, la gente se construía sus propios telescopios y examinaba los cielos. Cuando visitó Roma al año siguiente, los jesuitas confirmaron públicamente sus descubrimientos y, entre el beneplácito general, el príncipe Federico Cesi le hizo miembro de la Accademia dei Lincei.

El caso de Galileo ha llegado a ser célebre y a convertirse en emblema de lo que se piensa que es el conflicto eterno e inherente entre ciencia y religión. Pero, en realidad, Galileo fue una víctima no de la religión *per se*, sino de la Iglesia católica postridentina, en una época en que se parecía a una especie en peligro de extinción. El papa Urbano VIII (1568-1644) cometió un tremendo error cuando hizo callar a Galileo, pero Galileo también se equivocó. Ambos representaban la intolerancia de la modernidad, que estaba empezando a eclipsar al espíritu, más abierto, liberal y saludablemente escéptico, del Renacimiento.

Galileo ejemplificaba la precisión y la orientación práctica del espíritu moderno emergente. Insistía en que era imposible entender una sola palabra del Libro de la naturaleza sin conocer el lenguaje de las matemáticas. Primero, el científico debía aislar el fenómeno que estaba ob-

servando: el péndulo oscilante o el cuerpo que cae; luego, debía traducir el problema a proposiciones, teoremas y axiomas matemáticos. Finalmente, sus conclusiones matemáticas debían ser probadas para asegurarse de que encajaban bien con el fenómeno físico que había motivado la investigación. En vez de perderse en teorías místicas, el científico debía centrarse en las características cuantitativas y mensurables del objeto: tamaño, forma, número, peso o movimiento. Otras cualidades —sabor, color, textura u olor, que era aquello en lo que los no especialistas se fijarían en primer lugar— eran irrelevantes, por tratarse de impresiones meramente subjetivas.[68] Los científicos estaban empezando a desarrollar una manera completamente diferente de mirar el mundo. Cuando examinaba un objeto, Galileo pasaba por alto sus propiedades sensibles —si era «blanco o rojo, amargo o dulce, sonoro o silencioso, de olor agradable o desagradable»— y exploraba en cambio los principios matemáticos, abstractos, que daban razón de él.[69] Un científico podía creer en algo que no existiera en la experiencia real y nunca pudiera hacerse real en el mundo físico, porque sus cálculos matemáticos le habían proporcionado la confianza absoluta en su existencia. Galileo no se contentaba ya con hablar hipotéticamente. Las hipótesis eran meras conjeturas, asuntos de opinión, y la tarea de la ciencia era ofrecer una certeza inequívoca. Convencido de que el universo centrado en el Sol era un dato físico que se podía establecer de manera empírica, se entregó a descubrir una prueba incontrovertible de que era «necesario», es decir, evidente por sí mismo, irrefutable y respaldado por pruebas físicas cuidadosamente establecidas.[70] Si las conclusiones de un científico dejaban cualquier lugar a la duda, no eran, en su opinión, científicas.[71]

Pero, desde luego, no era posible probar la verdad religiosa de esta manera. Hasta el día de su muerte, Galileo respetó la relación tradicional entre *mythos* y *logos*, e insistió en que sus teorías no contradecían de ningún modo la religión. La mecánica (el estudio del movimiento) no tenía nada que decir en materia de teología. Eran dos disciplinas completamente distintas, cada una de las cuales tenía su esfera propia de competencia. Otros tempranos científicos modernos considerarían necesario invocar a Dios como explicación para sus teorías, pero no Galileo. En su célebre *Carta a la gran duquesa Cristina*, en la que desarrollaba sus ideas sobre la relación entre ciencia y religión, respaldaba incondicionalmente el principio de acomodación de Agustín. La ciencia se centraba en el mundo material, la teología en Dios. Las dos disciplinas debían mantenerse separadas y ninguna de ellas debía invadir el dominio de la otra. Dios era el

autor del Libro de la naturaleza y de la Biblia, y «dos verdades no pueden contradecirse entre sí».[72] Si los científicos hacían afirmaciones sobre la religión o si los devotos pretendían que la Escritura les diera una información infalible sobre las estructuras ocultas de la naturaleza, todo ello sólo conduciría a la peor de las confusiones.[73] Copérnico había comprendido esto perfectamente: siempre había limitado sus observaciones a «conclusiones físicas basadas sobre todo en la experiencia sensible y en observaciones muy precisas».[74] Pero en los casos en los que no había ninguna prueba concluyente, Galileo afirmaba que debíamos inclinarnos ante la autoridad de la Biblia: «No tengo ninguna duda de que, donde la razón humana no puede llegar, y donde, por consiguiente, no se puede tener ciencia, sino sólo opinión y fe, es adecuado conformarse piadosamente y de manera absoluta al significado literal de la Escritura».[75]

Lo que Galileo parece no haber comprendido es que el clima político había cambiado. El Vaticano no consideraba ya la teología una ciencia especulativa, sino que estaba reduciendo sistemáticamente las enseñanzas de Aristóteles y Tomás de Aquino a una rígida serie de proposiciones destinadas a acabar con toda discusión y a maximizar la certeza.[76] En 1605, el cardenal jesuita Roberto Belarmino (1542-1621), que resumía esta nueva actitud, se había convertido en el teólogo papal. Para Belarmino, la tarea de la teología era simplemente organizar las doctrinas en sistemas claros que pudieran dirigirse de forma eficaz contra los enemigos de la Iglesia. La ejecución de Bruno había dejado terriblemente claro que los oficiales del Papa estaban dispuestos a imponer la nueva ortodoxia utilizando los mismos métodos coercitivos que cualquier temprana monarquía moderna.

Galileo no fue una voz solitaria; pertenecía a una «familia» de progresistas católicos que apoyaban sus ideas copernicanas pero que le aconsejaban constantemente que no se enfrentara con las autoridades vaticanas.[77] Y, sin embargo, a pesar de su convicción de que la teología y la ciencia eran disciplinas por completo independientes, parecía perversamente empeñado en reconciliar sus descubrimientos con la Escritura. En su *Carta sobre las manchas solares* (1612), presentó citas bíblicas que probaban que su teoría era «más conforme a las verdades de la santa Escritura»[78] y se enfureció cuando los censores papales insistieron en que las suprimiera. En su oposición, Galileo podía ser tan despectivo, intransigente y farisaico como cualquier cardenal. Pero, ¿por qué en la clara exposición de sus ideas había incluido las citas en primer lugar? El pensamiento hipotético había sido aceptable para Copérnico y seguiría

siendo esencial para el procedimiento científico. ¿Era la insistencia de Galileo en la certeza absoluta otro signo del dogmatismo de la época?

En 1615, el erudito fraile carmelita Paolo Foscarini llegó a Roma para realizar un sereno pero contundente alegato a favor del universo heliocéntrico. En la Biblia, sostenía Foscarini, Dios sólo había revelado aquellas verdades que no podían ser descubiertas por medio de la razón natural, y había dejado el resto a los seres humanos. Cuando Belarmino leyó su tratado, replicó que, hasta donde él sabía, no existía ninguna prueba definitiva de la teoría copernicana. Si la hubiera, sería un asunto diferente: «Entonces tendríamos que tener gran cuidado al explicar los pasajes de la Escritura que parecen contrarios [...] Pero no puedo creer que exista tal demostración hasta que alguien lo ponga ante mis ojos».[79] Galileo señaló de inmediato que el Concilio de Trento sostenía la verdad de la Biblia sólo en asuntos de fe y moral, y que la teoría heliocéntrica no pertenecía a ninguna de las dos categorías. No parece haber pensado que, probablemente, era poco aconsejable corregir a Belarmino, principal portavoz del catolicismo reformado, sobre las decisiones del concilio. Además de eso, complicó las cosas al incurrir en la exageración, argumentando que sus experimentos habían *proporcionado* la prueba definitiva que Belarmino declaraba ausente.[80] Pero no era así: las observaciones de Galileo sobre las manchas solares, las fases de Venus y las mareas eran sugerentes, pero no concluyentes. Se produjo un choque entre dos certezas distintas pero igualmente equivocadas.[81]

Galileo tenía razón al sostener que las observaciones poéticas de la Biblia no deberían leerse como observaciones científicas definitivas; ésta había sido la práctica exegética normal en Occidente desde el tiempo de Agustín, y, al no reconocerlo, Belarmino estaba, teológicamente, en un error. Pero Galileo no había sido capaz de satisfacer sus propios y elevados criterios de verificación científica, y no había apreciado plenamente la importancia del razonamiento hipotético y razonable de la ciencia. Al mezclar ciencia y religión, había violado sus propios principios y había entrado en el entonces peligroso campo minado de la interpretación escrituraria.[82] Si hubiera presentado su visión como la teoría probable que en realidad era, podría haber permanecido en paz con la Iglesia. En cambio, insistió en que estaba en posesión de una prueba que no había conseguido. En 1616, el *De revolutionibus*, de Copérnico, y el tratado de Foscarini fueron puestos en el *Índice*. Galileo no fue amenazado, y Belarmino incluso le dio un certificado en el que se exponía que nunca se le había pedido que se retractara de ninguna de sus teorías.[83]

Pero en 1623, Galileo volvió a entrar en la lista cuando su viejo amigo Matteo Barbarini se convirtió en el papa Urbano VIII. Cuando se encontraron en Roma, Urbano agasajó a Galileo y estuvo de acuerdo en que podía escribir lo que decidiera sobre la teoría heliocéntrica, siempre que presentara sus teorías como hipotéticas de la manera habitual. Galileo volvió a Florencia para trabajar en su *Diálogo de los dos máximos sistemas*. Pero después de este prometedor comienzo, dos de los patronos de Galileo se vieron implicados en intrigas políticas españolas en la corte papal y cayeron en desgracia, y Galileo se vio implicado por colaboración.[84] Para empeorar las cosas, había añadido un párrafo final al *Diálogo* en el que Simplicio, el personaje que representaba a la nueva ortodoxia aristotélica y aparecía a lo largo de todo el texto como el «cabeza de turco», argumentaba que la teoría copernicana no era «ni verdadera ni concluyente» y que «sería una audacia excesiva que alguien limitara y restringiera el poder y la sabiduría divina a una fantasía propia».[85] Estas palabras eran una cita directa de las observaciones publicadas por Urbano, a quien no debió de complacer el verlas puestas en labios de Simplicio, cuyo nombre era en sí mismo un insulto. El 12 de abril de 1633, Galileo fue llamado al Santo Oficio y fue considerado culpable de desobediencia. El 22 de junio, fue obligado a retractarse de rodillas, y regresó a Florencia, donde permaneció confinado en su finca campestre.

Cuando Copérnico había presentado sus ideas en el Vaticano, el Papa le había dado su aprobación; noventa años después, *De revolutionibus* era puesto en el *Índice*. En 1605, Francis Bacon (1561-1611), canciller del rey Jacobo I de Inglaterra, había declarado que no podía haber ningún conflicto entre ciencia y religión. Pero esa apertura estaba dando paso al dogmatismo y la sospecha. Pronto no hubo ningún lugar en la nueva Europa para el escepticismo de Montaigne o el agnosticismo psicológico de Shakespeare. A principios del siglo XVII, la noción de verdad había empezado a cambiar. Tomás de Aquino no habría reconocido su teología en su apariencia postridentina. Su insistencia apofática en el no saber estaba siendo reemplazada por una necesidad estridente de certeza y una severa intolerancia dogmática. La espiritualidad del silencio estaba dando paso a un debate prolijo; la negativa a *definir* (palabra que significa, literalmente, «poner límites») estaba siendo suplantada por agresivas definiciones de *dogma* inefable. La fe estaba empezando a ser identificada con la «creencia» en opiniones producidas por el hombre, y eso haría, en definitiva, que la fe fuese difícil de mantener.

Sin embargo, los primeros ateos modernos no fueron cristianos que se hubieran distanciado por las terribles convicciones de su clero, sino judíos que vivían en el país más liberal de Europa. Su experiencia nos dice mucho sobre la difícil situación religiosa que vivimos actualmente. A principios del siglo XVII, mientras el resto de Europa había caído en una severa recesión económica, los holandeses disfrutaban de una edad de oro, de prosperidad y expansión, y no participaban del nuevo dogmatismo sectario. Hacia finales del siglo XVI, se había permitido que algunos de los judíos *marranos* dejaran Portugal y emigraran a Venecia, Hamburgo, Londres y, sobre todo, Ámsterdam, que se convirtió en su Nueva Jerusalén. En Holanda, los judíos no estaban confinados en guetos, como sucedía en el resto de Europa; eran hombres de negocio con éxito y se mezclaban libremente con los gentiles. Cuando llegaron a Ámsterdam, los *marranos* anhelaban vivamente una oportunidad para practicar plenamente su fe.

Pero la vida religiosa convencional les pareció desconcertante. Durante décadas, los judíos ibéricos no habían tenido una vida religiosa comunitaria y carecían de toda experiencia de observancia ritual. Los rabinos holandeses tenían la difícil tarea de guiarles de nuevo al redil, disculpando sus problemas pero, al mismo tiempo, sin comprometer la tradición; y hay que reconocerles el mérito de que la mayor parte de los *marranos* pudieran llevar a cabo esa transición.[86] Pero, inicialmente, la reacción de los *marranos* fue similar a la de quienes, en el mundo de hoy, encuentran arbitrarias e increíbles las «creencias» de la religión porque no han participado plenamente en sus ritos transformadores y en su régimen ético. Las abstrusas leyes de dietas y purificaciones debieron de parecer bárbaras y sin sentido a los sofisticados *marranos*, a quienes resultaba muy difícil, acostumbrados como estaban a pensar de forma racional por sí mismos, aceptar las explicaciones de los rabinos. Según Orobio de Castro, un profesor de filosofía que había vivido en Iberia durante años como judío en secreto, algunos de ellos se habían convertido en «ateos incalificables»:[87] estaban «llenos de vanidad, orgullo y arrogancia», les gustaba exhibir su saber «contradiciendo lo que no comprenden», y sentían que su pericia en las ciencias modernas los colocaba por encima de «aquellos que están en realidad versados en las leyes sagradas».[88]

Una exigua minoría de *marranos* encontró imposible la transición a la observancia cúltica. Uno de los casos más trágicos fue el de Uriel da Costa, a quien el cristianismo portugués le había parecido opresor, cruel

y atestado de reglas y doctrinas que no guardaban ninguna relación con los Evangelios.[89] Se había formado su propia idea de la religión judía leyendo la Biblia, pero cuando llegó a Ámsterdam quedó horrorizado al descubrir que el judaísmo contemporáneo estaba tan alejado de la Escritura como el catolicismo. Indignado, publicó un tratado atacando la Torah y declarando que creía sólo en la razón humana y en las leyes de la naturaleza. Causó tal agitación, que los rabinos se vieron obligados a excomulgarle. Todavía no existía en Europa la noción de «judío secular», y, como excomulgado, judíos y cristianos le rehuían por igual; los niños se burlaban de él por la calle. Desesperado, volvió a la sinagoga, pero, no obstante, no pudo adaptarse a una fe que le parecía incomprensible, y en 1640 se suicidó.

En 1655, Juan da Prado, que durante veinte años había sido un miembro comprometido de la clandestinidad judía en Portugal, llegó a Ámsterdam. También él había descubierto que, sin práctica espiritual, las ideas de la religión convencional carecían de sustancia, y había sucumbido al deísmo *marrano*, identificando a Dios con las leyes de la naturaleza.[90] También él estaba escandalizado por su primer encuentro con una comunidad judía en pleno funcionamiento, y era enérgico en sus quejas. ¿Por qué los judíos pensaban que eran el pueblo elegido por Dios? ¿No era degradante imaginar que la Causa Primera era una Personalidad? Dos años después de su llegada, Da Prado fue excomulgado y se volvió más extremista en sus ideas, argumentando que toda religión era basura y que la razón, no la «revelación», era el único árbitro de la verdad. No tenemos información de cómo terminó sus días.

Las historias desgraciadas de Da Prado y Da Costa muestran que el *mythos* de la religión confesional es insostenible sin una práctica espiritual. La sola razón únicamente puede producir un deísmo atenuado que se abandona con facilidad, porque su dios es lejano, abstracto y, en definitiva, increíble. Y, sin embargo, al mismo tiempo que la comunidad judía de Ámsterdam estaba siendo desgarrada por estos conflictos, los cristianos de Europa habían empezado a desarrollar su propia forma de deísmo; como Da Prado, también ellos considerarían que la racionalidad científica era el único camino a la verdad y buscarían una certeza racional que los filósofos judíos, cristianos y musulmanes habían considerado durante mucho tiempo imposible en cuestiones de fe.

Capítulo 8

La religión científica

En 1610, el poeta inglés John Donne (1572-1631) se lamentaba de la situación del mundo, que, pensaba, estaba entrando en su fase final. Hombre profundamente conservador, Donne fue una víctima de la Reforma. Nacido en una devota familia católica, había abjurado de su fe, después de que su hermano hubiera muerto en prisión por dar asilo a un sacerdote católico, y se había vuelto amargamente hostil al nuevo catolicismo. Se mostraba, además, muy inquieto por los últimos descubrimientos científicos, que parecía que habían destruido de forma gratuita la antigua visión cósmica de perfección y armonía. Eran aquellos unos tiempos difíciles. Europa estaba sumida en la recesión económica y el malestar social concomitantes con la modernización y, sin embargo, en medio de aquella confusión, la «nueva filosofía»* declaraba que «todo estaba en duda».

> Todo está hecho pedazos, toda coherencia, desaparecida;
> todo lo que es justo y familiar, sustituido.[1]

Era como si el universo hubiera sufrido un enorme terremoto. Se habían situado nuevas estrellas en el firmamento, y otras habían desaparecido. Los cielos no gozaban ya de su «proporción redonda [...] esférica, que todo lo abarca», sino que se decía que los planetas vagaban en

* El término «filosofía» era sinónimo de «ciencia».

«áreas excéntricas» que violaban la «forma pura» que los hombres habían observado durante tanto tiempo.[2] Cuando los fundamentos habían cambiado de este modo, ¿cómo podía nadie estar seguro de la verdad?

Donne no estaba solo en su pesimismo. El mismo año, Enrique IV de Navarra, que parecía ser el único monarca capaz de contener la oleada de violencia confesional que amenazaba con devorar toda Europa, había sido asesinado por un fanático católico. Esto fue reconocido inmediatamente como un trágico momento decisivo, y tuvo un impacto en la Europa del siglo XVII similar al asesinato del presidente John F. Kennedy en los Estados Unidos del siglo XX.[3] Enrique había estado decidido a contener las pasiones religiosas que se estaban volviendo criminalmente divisivas en Francia y había seguido una política de neutralidad estricta. Había concedido libertades civiles a los protestantes franceses y, cuando el *parlement* expulsó a los jesuitas, Enrique los restableció. Su muerte, que escandalizó por igual a todos los moderados, fueran católicos o protestantes, enviaba un mensaje desolador: se había intentado una política de tolerancia, pero había fracasado. En 1600, Inglaterra se encaminaba a una guerra civil, y los principados de Alemania luchaban por alcanzar la independencia del Sacro Imperio romano y formar Estados nacionales. Suecia apoyaba a los príncipes protestantes, y los Habsburgo austríacos a los católicos. En 1618, estos conflictos se intensificaron a gran escala con la Guerra de los Treinta Años, que mató al 35 % de la población y redujo la Europa central a un osario. La religión era claramente incapaz de reunir a las partes contendientes. Cuanto más se gloriaban los fanáticos católicos de la matanza de protestantes y más jubilosamente arrasaban los protestantes los baluartes católicos, más desesperaban de una solución pacífica las personas moderadas y de buena voluntad.

Pero no todo el mundo compartía los recelos de Donne sobre la «nueva filosofía». El jesuita flamenco Leonard Lessius (1554-1623), uno de los teólogos más distinguidos de Europa, es una muestra de que no todos los católicos tenían la estrechez de miras del Vaticano.[4] Lessius estaba comprometido con la Reforma católica, había estudiado en Roma con Belarmino y, a su vuelta a la Universidad de Lovaina, introdujo las obras de Aquino, en su nueva apariencia, en el programa de estudios. Pero era también un hombre del Renacimiento, abierto a todas las corrientes intelectuales del mundo de principios de la modernidad. Había estudiado jurisprudencia y economía, y había sido uno de los primeros en darse cuenta del valor del dinero en la naciente economía capitalista. En 1612,

justo dos años después de que Galileo hubiera publicado *El mensajero sideral*, Lessius no sólo aplaudió sus descubrimientos, sino que pudo confirmarlos, porque también él había observado la irregular superficie de la Luna y los satélites de Júpiter por su telescopio, y sentía una «admiración inmensa» cuando contemplaba esta prueba de «la sabiduría y el poder de Dios».[5]

Estas observaciones se incluían en la obra más importante de Lessius, *La Providencia divina y la inmortalidad del alma* (1612), tratado dirigido «contra los ateos y los políticos». Había existido en los últimos años cierto interés por la aparición del «ateísmo», aunque, en esa fecha, el término no significaba todavía una negación categórica de la existencia de Dios. Habitualmente se refería a cualquier creencia considerada incorrecta por quien utilizara ese término. Para Lessius, el «ateísmo» era una herejía del pasado: los únicos «ateos» que podía nombrar eran los filósofos griegos antiguos. Pensaba especialmente en los «atomistas» —Demócrito, Epicuro y el poeta romano Lucrecio (*ca.* 95-55 a. e. c.)— que creían que el universo había surgido por azar. Demócrito había imaginado innumerables partículas, tan diminutas que eran «indivisibles» (*atomos*), que se movían a toda velocidad por un espacio vacío, chocando periódicamente para formar los cuerpos materiales de nuestro mundo. Existía un nuevo interés en el atomismo en la Europa de la época; el tema, sin duda, preocupaba a John Donne.[6] El espacio cósmico infinito de Demócrito se adaptaba muy bien al universo copernicano, ahora que había sido despojado de las esferas celestes. Pero Demócrito no había visto ninguna necesidad de un Dios supervisor, y Lessius no podía aceptarlo. Citando la filosofía estoica de Cicerón, argumentaba que el intrincado diseño del mundo natural requería un Creador inteligente. Negar la mano de la providencia divina sería tan absurdo como imaginar que un «palacio majestuoso, hermoso y suntuoso» podía haber hecho su aparición sólo por «el encuentro y la mezcla de unos cuantos trozos de piedra en esta forma curiosa y artificial».[7]

El matemático y fraile franciscano francés Marin Mersenne (1588-1648) era un científico comprometido que había apoyado a Galileo cuando no era políticamente oportuno hacerlo.[8] Pero, en *La impiedad de los deístas, ateos y libertinos de nuestro tiempo*, no tuvo ninguna dificultad en identificar a los «ateos» modernos.[9] Ninguno de ellos negaba la existencia de Dios: algunos, como el devoto sacerdote parisino Pierre Charron (1541-1603) o el filósofo paduano Geronomi Cardano (1501-1576), tan sólo se habían mostrado escépticos en cuanto a la capacidad

de la razón humana para llegar a una verdad final. Mersenne estaba particularmente molesto con la filosofía hermética de Bruno, otro de sus «ateos», que había creído que la naturaleza tenía sus poderes divinos propios y no necesitaba ningún tipo de supervisión. Para contrarrestar esta idea, Mersenne desarrolló una versión cristiana del atomismo, que añadía un Dios Creador supervisor al universo de Demócrito.[10] Los átomos no tenían ni inteligencia ni objetivo, por eso la naturaleza no tenía ningún poder oculto propio y era enteramente dependiente de *le grand moteur de l'universe*. Es significativo que, al combatir el «ateísmo», tanto Lessius como Mersenne se dirigieran indistintamente a la ciencia y a la filosofía de la Antigüedad en vez de hacerlo a su propia tradición teológica. Tomás de Aquino había insistido en que no podíamos aprender nada sobre la naturaleza de Dios a partir del mundo creado; ahora, la complejidad que los científicos estaban descubriendo en el universo había convencido a los teólogos de que Dios debía de ser el Diseñador Inteligente. Dionisio y Tomás no lo habrían aprobado.

Mersenne estuvo presente en una conferencia en París, en noviembre de 1628, cuando un distinguido grupo de filósofos escuchaba a un crítico enérgico de la escolástica en presencia del cardenal Pierre de Bérulle (1575-1629), el nuncio papal. También estaba presente el filósofo y científico René Descartes (1596-1650), que se negó a unirse a los aplausos. La reunión, explicó Descartes, cometía un error fundamental al contentarse con un conocimiento que era meramente probable. Él, sin embargo, había desarrollado un método filosófico basado en las ciencias matemáticas que producía una certeza absoluta. No era fácil, pero si se seguía diligentemente durante un largo período de tiempo, podía aplicarse con eficacia a cualquier campo del conocimiento, incluida la teología. Después de la conferencia, Bérulle se llevó aparte a Descartes y le dijo que tenía el deber —en realidad, la misión divina— de publicar este método, si pensaba que podía hacer que Europa retrocediera ante el abismo.

Descartes se había educado en el colegio jesuita de La Flèche, en Anjou, fundado por Enrique IV, donde se le inculcó la afición a la lectura. Se sintió embargado por la excitación cuando leyó a Galileo por vez primera, y también le había fascinado el escepticismo de Montaigne, aunque con el paso del tiempo se convenció de que ése no era el mensaje correcto para un mundo desgarrado por dogmatismos enfrentados que parecía que eran incapaces de encontrar una verdad que uniera a las gentes. La filosofía de Descartes estaba marcada por el horror de su tiempo. Había

estado presente cuando el corazón de Enrique IV, mártir de la tolerancia, fue religiosamente conservado en la catedral de La Flèche. Durante toda su vida, estuvo convencido de que tanto los católicos como los protestantes podían esperar el cielo. Su objetivo era encontrar una verdad en la que todos pudieran estar de acuerdo —católicos, protestantes, musulmanes, deístas y «ateos»— para que todos los seres humanos de buena voluntad pudieran vivir juntos y en paz.

Las ideas de Descartes se formaron en los campos de batalla de la Guerra de los Treinta Años. Al dejar la escuela, se había unido al ejército de Maurice, conde de Nassau (1567-1625), y viajó a Europa como caballero-soldado, conociendo a algunos de los matemáticos y filósofos más importantes de la época. Afirmó después que había aprendido mucho más en el ejército de lo que lo habría hecho en una universidad. Como testigo directo de la guerra, se convenció de que era esencial encontrar una salida al callejón sin salida, teológico y político, que parecía estar destruyendo a la civilización misma; todo parecía desmoronarse. El único camino hacia delante era volver a los primeros principios y empezar todo de nuevo. En 1619, Descartes fue trasladado al ejército de Maximiliano I de Baviera. Cuando viajaba con destino a su nuevo puesto, una fuerte nevada le obligó a alojarse en una pequeña *poêle*, una habitación calentada por una estufa, cerca de Ulm, en el Danubio. Por una vez, tuvo tiempo para una reflexión seria, solitaria, y fue durante este retiro cuando concibió su método. Tuvo tres sueños luminosos que le ordenaban echar los cimientos de una «ciencia maravillosa» que reuniría todas las disciplinas —teología, aritmética, astronomía, música, geometría, óptica y física— bajo el manto de las matemáticas. Descartes había estado obsesionado con el reto de Montaigne al final de la *Apología de Raymond Sebond*: a menos que pudiéramos encontrar una cosa de la que estuviéramos *completamente* seguros, no podríamos estar seguros de nada. En la *poêle*, Descartes dio la vuelta en su cabeza al escepticismo de Montaigne e hizo de la experiencia de la duda el fundamento de la certeza.

En primer lugar, insistía Descartes, el pensador debe vaciar su mente de todo lo que cree saber. No debo, se dijo, «aceptar nada como cierto que no reconozca claramente que es así: es decir, hay que evitar de forma cuidadosa la precipitación y el prejuicio, y no aceptar en los juicios nada más que lo que se presente en mi mente de una manera tan clara y distinta que no pueda haber ocasión ninguna para dudar de ello».[11] Se trataba, pues, de una versión racionalizada de la vía de la negación de

Dionisio.[12] El científico debe vaciar su mente de las verdades de la revelación y la tradición. No podía confiar en la evidencia de sus sentidos, porque una torre que pareciera redonda desde cierta distancia podría realmente ser cuadrada. No podía siquiera estar seguro de que los objetos de su entorno inmediato fueran reales: ¿cómo sabemos que no estábamos soñando cuando los veíamos, oíamos o tocábamos? ¿Cómo podemos probar que estábamos despiertos? Su objetivo era encontrar ideas que fueran inmediatamente evidentes por sí mismas; sólo las verdades «claras» y «distintas» podían ofrecer una base para sus matemáticas universales.

Finalmente, Descartes descubrió lo que estaba buscando. «Me di cuenta de que, mientras quería pensar que todo era falso, era absolutamente necesario que el "yo" que lo pensaba fuera algo», concluyó. «Al observar que esta verdad, "pienso, luego existo", era tan cierta y tan segura que todas las extravagantes suposiciones planteadas por los escépticos eran incapaces de hacer que se tambaleara, llegué a la conclusión de que podía aceptarla sin escrúpulos como el primer principio de la filosofía que estaba buscando.»[13] Ésta era la única cosa cierta que respondía al desafío de Montaigne. La experiencia interna de la propia duda revelaba una certeza que nada del mundo exterior podía ofrecer. Cuando nos experimentamos pensando y dudando, nos hacemos conscientes de nuestra existencia. El ego asciende ineluctablemente de las profundidades de la mente por la ascesis disciplinada del escepticismo:[14] «¿Qué soy yo, entonces? Una cosa que piensa (*res cogitans*). ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, comprende, concibe, afirma, niega, desea, rechaza, que también imagina y siente».[15] La famosa máxima de Descartes, *cogito ergo sum* («pienso, luego existo») invertía claramente la epistemología platónica tradicional: «Pienso, luego hay eso que pienso». La mente moderna era solitaria, autónoma y constituía un mundo por sí misma, nada afectada por la influencia exterior y separada de todos los demás seres.

Desde este *quid* irreductible de certeza, Descartes pasaba a probar la existencia de Dios y la realidad del mundo externo. Puesto que el mundo material no tenía vida, ni dios, y era inerte, no podía decirnos nada de Dios. La única cosa animada en todo el cosmos es el sí pensante y es aquí donde deberemos buscar la prueba incontrovertible. Aquí Descartes está claramente influido por Agustín y Anselmo. La duda revela la imperfección del pensador, porque, cuando dudamos, nos hacemos extremadamente conscientes de que algo falla. Pero la experiencia de la imperfección presupone una noción anterior de perfección, porque es un

término relativo, comprensible sólo en relación con lo absoluto. Es imposible que un ser finito pueda concebir por sus propios esfuerzos la idea de perfección, por eso se debe seguir «que había sido puesto en mí por una naturaleza que era realmente más perfecta de lo que yo podía serlo, y que incluso tenía dentro de sí todas las perfecciones de las que yo podía formarme alguna idea, es decir, en una palabra, que era Dios».[16] ¿Cómo podríamos saber que dudamos y deseamos, si no tenemos en nosotros una idea innata que nos permitiera reconocer los defectos de nuestra propia naturaleza?

La mayor parte de los teólogos medievales habían rechazado la prueba ontológica de Anselmo porque, a pesar de su dinámica apofática, había dicho que Dios es una «cosa» (*aliquid*) que debe «existir». Pero ahora, Descartes pretendía que Dios fuera una idea «clara» y «distinta» en la mente humana y estaba enteramente feliz de aplicar la palabra «existencia» a Dios. Donde Tomás había dicho que Dios no era una «especie de cosa», Descartes no encontró ninguna dificultad en llamar a Dios *un* ser, aunque fuera «el Ser primero y soberano».[17] Como Anselmo, veía la existencia como una de las perfecciones. «Pues no soy libre para pensar en un Dios sin existencia, es decir, en un Ser supremamente perfecto desprovisto de una suprema perfección, como soy libre de imaginar un caballo con alas o sin alas.»[18] Esta verdad era tan clara, si no más, que el teorema del triángulo rectángulo de Pitágoras. «Por consiguiente, es al menos tan cierto que Dios, que es ese Ser perfecto, es o existe, como cualquier demostración de geometría pudiera serlo.»[19]

Dios era absolutamente necesario para la filosofía y la ciencia de Descartes, porque sin Dios no tenía ninguna confianza en la realidad del mundo exterior.[20] Dado que no podíamos confiar en nuestros sentidos, la existencia de las cosas materiales era «muy dudosa e incierta». Pero un ser perfecto era la verdad misma y no nos permitiría permanecer en el error en un asunto tan fundamental:

> Sobre la sola base de que Dios no induce a engaño y de que, por consiguiente, Él no ha permitido que exista ninguna falsedad en una opinión que Él no me ha dado la facultad de corregir, puedo sin duda concluir que tengo en mí los medios de llegar a la verdad incluso aquí.[21]

Lo que conocemos del mundo exterior, lo conocemos exactamente de la misma manera en que lo conoce Dios; podríamos tener las mismas ideas «claras» y «distintas» que Dios.

Una vez Descartes estaba seguro de que el mundo material existía, podía seguir con la segunda parte de su proyecto: la creación de un método científico único que pudiera colocar bajo el dominio de la razón a un mundo que estaba dando vueltas de forma incontrolada. En su deseo de dominar la realidad, Descartes no podía aceptar la idea de que el cosmos hubiera surgido por accidente. Su cosmos era una máquina complicada y bien engrasada, puesta en movimiento y sostenida por un Dios todopoderoso. Como Mersenne, Descartes reactivó el antiguo atomismo griego, pero con la adición crucial de un Creador supervisor. En el momento de la creación, Dios había impuesto sus leyes matemáticas a los átomos, de manera que el hecho de que un átomo colisionara con otro no era una cuestión de azar, sino que ocurría en virtud de unos principios divinamente implantados.[22] Una vez que todo había sido puesto en movimiento, no era necesario ninguna otra acción y Dios podía retirarse del mundo y permitir que funcionara por sí mismo.

En una época de turbulencia política aterradora, un universo que funcionaba de forma tan regular como un mecanismo de relojería resultaba profundamente atractivo. Descartes, católico devoto toda su vida, había experimentado su «método» como una revelación otorgada por Dios y, en gratitud —por extraordinario que esto pueda parecer—, juró hacer una peregrinación al santuario de Nuestra Señora de Loreto. Sin embargo, la filosofía de Descartes era profundamente irreligiosa: su Dios, una idea clara en su mente, estaba en camino de convertirse en un ídolo, y su meditación sobre el yo pensante no tuvo como resultado ninguna *kenosis*, sino la afirmación triunfante del ego. No había ningún sobrecogimiento en la teología de Descartes: en efecto, creía que era tarea de la ciencia disipar el asombro. En el futuro, por ejemplo, se miraría a las nubes «de manera que ya nadie tendría ocasión de asombrarse de nada de lo que se pueda ver de ellas, o de nada que descienda de ellas».[23]

En la dedicatoria de sus *Meditaciones metafísicas*, al «Ilustrísimo Decano y a los Doctores de la Sagrada Facultad de Teología de París», Descartes hacía una afirmación asombrosa: «Siempre he considerado que las dos preguntas respecto de Dios y el alma eran las más importantes de cuantas deben ser demostradas por argumentación filosófica [es decir, científica] más que teológica».[24] En la evidente esperanza de que estarían de acuerdo con él, Descartes informó tranquilamente al cuerpo de teólogos más ilustre de Europa de que ellos no eran competentes para hablar de Dios. Matemáticos y físicos realizarían esa tarea de manera más eficaz.[25] Y todos los teólogos coincidieron gustosamente con él. Fue un

movimiento fatídico. En adelante, cada vez más, la teología se traduciría a un idioma «filosófico» o «científico» que era ajeno a ella.

Incluso aquellos que veían imperfecciones en las matemáticas universales de Descartes se sentían entusiasmados por la idea de un universo mecánico, gobernado en todo tiempo y en todo lugar por las mismas leyes inequívocas.[26] Cada vez más, el universo mecánico se vería como un modelo para la sociedad. Los ciudadanos deberían someterse a un gobierno racional de la misma manera que las diferentes partes del cosmos obedecían las leyes racionales del Dios científico. La gente estaba intrigada también por la idea de un único método que conduciría infaliblemente a la sabiduría y la certeza, y que hacía la existencia de Dios tan necesaria y tan clara como uno de los teoremas de Euclides. Pronto la duda y la perplejidad serían cosas del pasado.

En los años posteriores a la Guerra de los Treinta Años, cuando la religión parecía tan gravemente comprometida, se pensaba que sólo la razón podía crear las condiciones de una paz sostenible. El filósofo alemán Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) fue también un diplomático que trabajó de manera incansable por reunir a los nuevos Estados nacionales de Europa.[27] Uno de sus principales proyectos fue la construcción de un lenguaje universal basado en principios matemáticos que permitiera a la gente conversar clara y distintamente. El filósofo inglés John Locke (1632-1704) estaba convencido de que la intolerancia religiosa que había dividido a Europa era simplemente el resultado de una idea inadecuada de Dios. Si se permitiera a todo el mundo usar libremente sus poderes racionales, descubrirían la verdad por sí mismos, porque el mundo natural proporciona pruebas suficientes de Dios. No hay ninguna necesidad más de revelación, ritual, oración o doctrinas supersticiosas. Frente a los teólogos premodernos, que habían estado alertando continuamente del peligro de que Dios se convirtiera en una proyección idólatra, Locke argumentaba: «Cuando formulamos una *idea*, lo más adecuada que podemos, sobre el Ser Supremo, ampliamos cada una de estas [*ideas* simples] con nuestra *idea* de Infinito, y así, reuniéndolas, creamos nuestra compleja *idea de Dios*».[28]

Pero el matemático francés Blaise Pascal (1623-1662), hombre apasionadamente religioso, regresó a la idea antigua de que Dios estaba oculto en la naturaleza, y que de nada servía tratar de encontrarle allí.[29] En realidad, el universo mecánico era un universo sin Dios, aterrador y carente de sentido:

> Cuando veo el estado ciego y miserable del hombre, cuando contemplo todo el universo en su carencia de vida y al hombre dejado a sí mismo sin ninguna luz, como perdido en este rincón del universo sin saber quién le puso ahí, qué tiene que hacer, qué será de él cuando muera, incapaz de saber nada, me conmuevo de terror, como un hombre transportado en su sueño a alguna aterradora isla desierta, que despierta completamente perdido y sin medio ninguno de escapar. Entonces, me maravillo de que un estado tan desdichado no lleve a la gente a la desesperación.[30]

La certeza no procedía de la contemplación racional de las ideas «claras» y «distintas», sino del «corazón», el núcleo interior de la persona humana. En el «Memorial» cosido en el forro de su jubón, Pascal recogía una experiencia que le llenó de «Certeza, certeza, alegría sincera, paz». Tenía su origen en el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, no en el Dios «de los filósofos y eruditos».[31]

Pascal veía que el cristianismo estaba a punto de cometer un grave error. Los teólogos estaban deseosos de abrazar el *ethos* moderno y elaborar su enseñanza conforme a las ideas «claras» y «distintas» en ese momento de moda, pero, ¿hasta qué punto la nueva ciencia afectaría a la religión? Un Dios que fuera meramente «el autor de verdades matemáticas y del orden de los elementos» no podría traer luz a la oscuridad y el dolor de la existencia humana y sólo serviría para que la gente cayera en el ateísmo.[32] Pascal fue uno de los primeros en ver que el ateísmo —en tanto que negación radical de la existencia de Dios— pronto llegaría a ser una opción seria.[33] Una persona que no se hubiera comprometido con los rituales, los ejercicios y las prácticas de la religión, no quedaría convencida por los argumentos de los filósofos; para esa persona, la fe sólo podía ser una apuesta, un salto en la oscuridad. Pascal había desarrollado sus poderes racionales más que la mayoría: a los 11 años, había elaborado por sí mismo las primeras veintitrés proposiciones de Euclides; a los 16, había publicado un sorprendente tratado de geometría; y, después, inventó una máquina calculadora, un barómetro y una prensa hidráulica. Pero sabía que la razón no podía producir convicción religiosa: «el corazón» tenía sus propias razones para la fe.[34]

En los Países Bajos, un filósofo judío había desarrollado una visión atea que era, a la vez, más radical y, no obstante, más religiosa que la de Descartes o la de Locke.[35] En 1655, poco después de que Da Prado hubiera llegado a Ámsterdam, el joven Baruch Spinoza (1632-1677) dejó de asis-

tir a los servicios y empezó a expresar serias dudas sobre el judaísmo tradicional. Spinoza había nacido en Ámsterdam, de padres que habían vivido como *marranos* en Portugal, pero se había adaptado con éxito al judaísmo ortodoxo. Siempre había tenido acceso a la vida intelectual del mundo gentil y había recibido una educación tradicionalmente judía, habiendo estudiado también matemáticas, astronomía y física. Pero al vivir en un entorno de *marranos*, se había acostumbrado a la idea de una religión enteramente racional, y afirmaba que lo que llamamos «Dios» es simplemente la totalidad de la naturaleza misma. Por fin, el 27 de julio de 1656, los rabinos pronunciaron la sentencia de excomunión sobre Spinoza y él se alegró de poder salir de ahí. Como un genio que era, con amigos y patronos poderosos, podía sobrevivir fuera de la comunidad religiosa de una manera que sus predecesores no pudieron, y se convirtió en el primer secularista auténtico que vivió más allá del alcance de la religión establecida. Sin embargo, seguía siendo una figura aislada, puesto que a judíos y gentiles su filosofía panteísta les parecía escandalosa y «atea».

Spinoza participaba del desdén *marrano* por la religión revelada, aunque coincidía con Descartes en que la misma idea de «Dios» contiene una validación de su existencia. Pero éste no es el Dios personalizado del judeocristianismo. El Dios de Spinoza es la suma y el principio de la ley natural, idéntico y equivalente al orden que gobierna el universo. Dios no es el Creador ni la Causa Primera, sino que es inseparable del mundo material, una fuerza inmanente que suelda todo en unidad y armonía. Cuando los seres humanos contemplan el mecanismo de su mente, se abren a la realidad infinita y eterna del Dios activo en su interior. Spinoza vivía su indagación filosófica como una forma de oración; la contemplación de esta presencia inmanente le llenaba de temor y asombro. Como explicó en su *Breve tratado sobre Dios* (1661), la deidad no es un objeto para ser conocido, sino el principio de nuestro pensamiento, por eso la alegría que experimentamos cuando logramos conocimiento *es* el amor intelectual de Dios. El filósofo verdadero debe cultivar el conocimiento intuitivo, destellos de discernimiento que súbitamente funden toda la información que ha adquirido de manera discursiva en una visión nueva e integrada, una percepción *extática* que Spinoza llamaba «beatitud».

La mayor parte de los pensadores occidentales no seguirían a Spinoza. Su Dios se hacía cada vez más lejano, y quienes adoptaron una visión in-

manente de lo divino eran a menudo considerados rebeldes contra el orden establecido. La Paz de Westfalia (1648) había puesto fin a la Guerra de los Treinta Años y había establecido un sistema de Estados nacionales soberanos, pero esta nueva política no podía asentarse de la noche a la mañana. Cuando se estableció la economía moderna de mercado, se hizo esencial cambiar las estructuras políticas de la sociedad. Para que la nación fuera productiva, cada vez más personas tenían que ser introducidas en el proceso productivo, aunque fuera en un nivel muy humilde, como impresores, trabajadores en fábricas y trabajadores en oficinas. Por lo tanto, necesitarían un mínimo de educación en el *ethos* moderno e, inevitablemente, empezarían a exigir participación en la toma de decisiones de su gobierno. Resultó que la democracia era esencial para el Estado nacional y la economía capitalista. Los países que se democratizaban hacían grandes progresos; los que trataban de confinar su riqueza y sus privilegios a la aristocracia se quedaron atrás. Pero ningún grupo de élite entrega gustosamente el poder. La democratización de Europa no fue un proceso pacífico, sino que se logró mediante una serie de revoluciones cruentas, guerras civiles, asesinatos entre la nobleza, dictaduras militares y reinados del terror.

Durante las décadas de 1640 y 1650, por ejemplo, Inglaterra había visto una violenta guerra civil, la ejecución del rey Carlos I (1649) y un período de dominio republicano bajo el gobierno puritano de Oliver Cromwell (1599-1658). Levellers*, cuáqueros, diggers** y muggletonianos*** habían desarrollado su propia devoción revolucionaria.[36] Si Dios habitaba en la naturaleza —si, como algunos decían, Dios *era* la naturaleza— no había ninguna necesidad de clero ni de iglesias, y todo el mundo debería compartir la riqueza de la nación. George Fox (1624-1691), fundador de la Sociedad de los Amigos, enseñaba a los cristianos a buscar su propia luz interior y a «a hacer uso de su propio entendimiento sin someterse a la dirección de otros»;[37] en la época científica, la religión debería ser «experimental», y cada una de sus doctrinas puesta a prueba

* Nombre dado a los miembros de un movimiento político surgido durante la primera Revolución inglesa que representó las aspiraciones políticas del liberalismo radical de las clases medias. (*N. de los t.*)

** Grupo puritano radical que abogaba por la propiedad comunal de la tierra. (*N. de los t.*)

*** Movimiento formado en torno a las ideas de Ludowicke Muggletone (1609-1698). Sostenía opiniones hostiles a todas las formas de razón filosófica; fomentó el quietismo y el libre pensamiento. (*N. de los t.*)

empíricamente, contrastándola con la experiencia de los demás.[38] Para Richard Coppin, el Dios interior era la única autoridad verdadera. Puesto que Dios informaba todas las cosas, Jacob Bauthumely consideraba el culto de un Dios separado, distinto, como algo blasfemo, mientras que Laurence Clarkson invocaba a un Dios omnipresente pidiéndole que capacitara al pueblo para derrocar a la aristocracia.

Esta devoción ferviente no fue sofocada por la restauración de la monarquía en 1660, bajo el rey Carlos II; simplemente fue clandestina. Los treinta años siguientes fueron un tiempo de inquietud extrema, pues se temía otra revolución violenta.[39] En Londres y en las áreas del sudeste se estaba desarrollando una próspera economía de mercado, pero los pobres estaban resentidos por la prosperidad de las nuevas clases comerciales, la autoridad de la Iglesia de Inglaterra, recientemente establecida, y los privilegios de la aristocracia terrateniente. En Cambridge, el clérigo y matemático Isaac Barrow (1630-1677) desarrolló un anglicanismo liberal que, esperaba, ayudaría a construir una sociedad ordenada, modelada sobre el cosmos, donde todos se mantendrían en su lugar y trabajarían juntos y en armonía por el bien común. Un miembro habitual de estos grupos de discusión era el joven Isaac Newton (1642-1727).[40]

Como Descartes, Newton quería crear una ciencia universal capaz de interpretar el conjunto de la experiencia humana. Mientras la búsqueda de Descartes había sido solitaria, Newton comprendió la importancia de la cooperación en la ciencia. Quería construir sobre los logros de sus grandes antecesores, y se sentía, como escribió a su amigo Robert Hooke, como si estuviera «de pie sobre hombros de gigantes».[41] Pero estos gigantes habían dejado algunas preguntas sin responder: ¿qué mantenía a los planetas en sus órbitas?, ¿por qué los objetos terrestres caían siempre al suelo? En una serie de charlas publicadas en 1687, argumentaba que la ciencia universal no era la matemática, como había creído Descartes, sino la mecánica, «que propone y demuestra con precisión el arte de medir».[42] Su mecánica universal comenzaría midiendo los movimientos del universo, y luego, sobre la base de estos descubrimientos, seguiría explicando todos los demás fenómenos.[43]

Newton logró una síntesis magnífica que reunió en una sola teoría la física cartesiana, las leyes del movimiento planetario de Kepler y las leyes del movimiento terrestre de Galileo. La gravedad demostraba ser la fuerza fundamental que daba cuenta de toda la actividad celeste y terrestre. Para mantener sus órbitas alrededor del Sol en sus velocidades y distancias relativas, los planetas eran empujados hacia el Sol por una fuerza de

atracción que disminuía de forma inversamente proporcional al cuadrado de su distancia a él. La Luna y los océanos eran atraídos hacia la Tierra por la misma ley. Por vez primera, todos los hechos dispares observados en el cosmos habían sido reunidos en una teoría que lo abarcaba todo. Al fin, el Sistema Solar se había vuelto inteligible. Todo —las órbitas anuales de los planetas, la rotación de la Tierra, los movimientos de la Luna, el movimiento de las mareas océanicas, la precesión de los equinoccios, la piedra que caía al suelo— podía ahora ser explicado mediante la gravedad. La gravedad hacía que todos los cuerpos se inclinaran mutuamente uno hacia otro; impedía que los planetas emprendieran el vuelo por el espacio y los mantenía en órbitas estables a las velocidades y distancias relativas especificadas por Kepler.

Para ser verdaderamente universal, la mecánica universal debía dar cuenta de todos los fenómenos. Puesto que la gravedad no podía explicar cómo apareció el Sistema Solar, Newton tenía que encontrar su causa original. «Aunque, en efecto, estos cuerpos puedan continuar en sus órbitas por las meras leyes de la gravedad —argumentaba—, sin embargo, por sí mismos de ningún modo podían haber derivado inicialmente de esas leyes la posición regular de las órbitas.»[44] El Sol, los planetas y los cometas se habían posicionado así precisamente porque «sólo podían proceder según el consejo y la dominación de un Ser inteligente y poderoso».[45] Como la mayoría de los científicos del siglo XVII, Newton estaba convencido de que la materia era inerte; era incapaz de moverse o desarrollarse a menos que fuera activada por una fuerza exterior. Por eso, Dios era esencial para el conjunto del sistema. No se podía intentar excluir a Dios de la ciencia. «En estrecha relación con Dios —concluía Newton—, es a la filosofía natural a quien corresponde disertar sobre Dios, desde las apariencias de las cosas.»[46]

En realidad, explicaba Newton en una obra posterior, la discusión sobre Dios era un asunto prioritario en la ciencia:

> El asunto principal de la filosofía natural es argumentar desde los fenómenos sin fingir hipótesis, y deducir las causas de los efectos, hasta que lleguemos a la verdadera Causa primera, que sin duda no es mecánica; y no sólo exponer el mecanismo del mundo, sino principalmente resolver estas preguntas y otras semejantes.[47]

En una carta al clasicista Richard Bentley (1662-1742), Newton confesaba que, desde el principio, había esperado ofrecer una prueba

científica de la existencia de Dios. «Cuando escribí mi tratado sobre nuestro sistema, tenía la mirada puesta en principios como los que actúan en quienes consideran la creencia en una deidad, y nada puede alegrarme más que encontrarlo útil para ese propósito.»[48] Cuando hubo considerado el equilibrio matemático del Sistema Solar, estaba «obligado a atribuirlo a la sabiduría y la intención de un Agente voluntario» que, obviamente, era «muy cualificado en mecánica y geometría».[49] La gravedad no podía explicarlo todo. «Puede poner los planetas en movimiento, pero sin los poderes divinos, nunca podría imprimirles ese movimiento circular que tienen en torno al Sol.»[50] La gravedad no podía dar cuenta del soberbio diseño del cosmos. La Tierra rotaba sobre su eje todos los días a una velocidad de unas mil millas por hora en el ecuador; si esta velocidad se redujera a un centenar de millas por hora, el día y la noche serían diez veces más largos, el calor del Sol secaría la vegetación durante el día y todo se helaría durante las largas noches. Los movimientos que Newton había observado se conservaban por la fuerza de la inercia, pero, originalmente, «deben haber requerido un poder divino que los imprimiera».[51]

De golpe, Newton derrumbaba siglos de tradición cristiana. Hasta entonces, los teólogos habían argumentado que la creación no podía decirnos nada acerca de Dios; en realidad, nos demostraba que Dios era incognoscible. Las «cinco vías» de Tomás de Aquino habían mostrado que, aunque se pudiera probar que «lo que todo el mundo llama Dios» había hecho surgir algo de la nada, era imposible saber qué era Dios. Pero Newton no tenía ninguna duda de que su mecánica universal podía explicar todos los atributos divinos. El orientalista de Oxford Edgard Pococke (1604-1691) le había dicho que el *deus* («dios») latino se derivaba del *du* («señor») árabe.[52] En las leyes de la gravedad que mantenían unido el universo, Newton veía la evidencia de este «dominio» (*dominatio*) divino, la fuerza abrumadora que domina y controla el cosmos. Éste era el atributo fundamental: «Es el dominio de un ser espiritual lo que constituye un Dios».[53] Pero este Dios dominante era muy diferente del En Sof que se vaciaba a sí mismo de Luria, o del Dios kenótico de la Trinidad. Habiendo establecido el «dominio» como cualidad divina por excelencia, era posible inferir otros atributos. Un estudio del universo probaba que el Dios que creaba debía tener inteligencia, perfección, eternidad, infinitud, omnisciencia y omnipotencia: «Es decir, continúa de edad en edad, y está presente de infinito a infinito; gobierna todas las cosas y sabe lo que sucede y lo que puede suceder».[54]

Dios había sido reducido a una explicación científica y se le había otorgado una función claramente definible en el cosmos. Dios estaba realmente «omnipresente no sólo *de modo virtual*, sino *sustancial*», en el universo, actuando sobre la materia de la misma manera que la voluntad actúa sobre el cuerpo.[55] En 1704, Newton había llegado a creer que todas las fuerzas animadoras de la naturaleza eran manifestaciones físicas de esa presencia divina, aunque él expresara esta convicción únicamente en privado y a amigos íntimos.[56] Ni un solo poder natural funcionaría con independencia de Dios. Dios está inmediatamente presente en las leyes que ha concebido; la gravedad no es sólo una fuerza de la naturaleza, sino la actividad de Dios mismo, explicaba a Bentley. La gravedad es el «agente que actúa constantemente según ciertas leyes que hacen que los cuerpos se muevan como si se atrajeran entre sí».[57]

> ¿Sabía el ciego azar que había luz, y lo que era su refracción, adecuando los ojos de todas las criaturas de la manera más consciente, para hacer uso de ello? Éstas, y consideraciones semejantes, siempre han prevalecido y siempre prevalecerán en la humanidad: la creencia de que existe un Ser que hizo todas las cosas y a todas las tiene en su poder y que, por lo tanto, debe ser temido.[58]

La existencia de Dios era ahora una consecuencia racional del intricado diseño del mundo.

Newton estaba convencido de que esta «creencia», palabra que usaba habitualmente en su sentido moderno, había impulsado la religión primordial de la humanidad. Mientras estaba trabajando en los *Principia*, empezó a escribir un tratado titulado *Orígenes filosóficos de la teología de los gentiles*, que afirmaba que Noé había fundado una fe basada en la contemplación racional de la naturaleza. No había habido ninguna Escritura revelada, ningún milagro y ningún misterio.[59] Noé y sus hijos habían adorado en templos que eran réplicas del universo heliocéntrico y les enseñó a ver la naturaleza como «el Templo verdadero del gran Dios que adoraban». Esta fe primordial había sido «la más racional de todas hasta que las naciones la corrompieron». La ciencia era *sólo* el medio de llegar a una comprensión correcta de lo sagrado: «Pues no hay ningún camino (fuera de la revelación)* para llegar al conocimiento de una dei-

* En el manuscrito, las palabras entre paréntesis se añadieron *a posteriori* por encima de la línea.

dad, sino a través de la naturaleza».[60] El racionalismo científico, por lo tanto, era lo que Newton llamaba la «religión fundamental». Pero había sido corrompida con «leyendas de monstruos, falsos milagros, veneración de reliquias, conjuros, doctrinas de fantasmas y daimones, y su intercesión, invocación y culto, y otras supersticiones paganas».[61] Newton estaba particularmente indignado por las doctrinas de la Trinidad y la Encarnación, que, afirmaba, habían sido endosadas a los fieles por Atanasio y otros teólogos sin escrúpulos del siglo IV.

La contemplación del cosmos de Tomás de Aquino había revelado la existencia de un misterio. Pero Newton odiaba el misterio, al que equiparaba con la pura irracionalidad: «Es característico de la parte supersticiosa de la humanidad en materia de religión —escribía de manera irritada— la afición por los misterios y, por esa razón, el que guste más lo que menos se entiende».[62] Era positivamente peligroso describir a Dios como misterio, porque esto «conduce al rechazo de su existencia. Es de interés para los teólogos que la concepción [de Dios] se haga tan fácil y agradable como sea posible, para que no esté expuesta a reparos y, de este modo, puesta en duda».[63] Para los primeros racionalistas modernos, la verdad no podía ser oscura, por eso Dios, que era la Verdad, debía ser tan racional y plausible como cualquier otro hecho de la vida.

La teología científica de Newton adquirió rápidamente gran importancia para la campaña contra el «ateísmo». Durante estos años de inquietud, la gente veía «ateos» en todas partes, pero todavía se usaba el término para describir a cualquiera que no vieran con buenos ojos, independientemente de sus creencias; el «ateísmo» funcionaba, así, como una imagen de desviación que ayudaba a cada cual a situarse en el cambiante espectro moral de principios de la modernidad.[64] En la década de 1690, un «ateo» podía ser reconocido por su embriaguez, por su tendencia a la fornicación o por sus ideas políticas imprudentes. No era, sin embargo, posible sostener la increencia. Por supuesto, la gente sentía dudas de vez en cuando. John Bunyan (1628-1688) describía las «tormentas», las «oleadas de blasfemias», la «confusión y desconcierto» que descendían sobre él cuando se preguntaba «si en verdad había un Dios o no».[65] Pero era casi imposible mantener ese escepticismo sobre una base permanente, porque las dificultades conceptuales eran insuperables.[66] El escéptico no encontraría ningún apoyo en el pensamiento más avanzado de la época, que insistía en que las leyes naturales, brillantemente descubiertas por los científicos, exigían un Legislador.[67] Hasta que hubo un cuerpo de razones contundentes, cada una basada en otro grupo de verdades verifica-

das científicamente, una negación atea categórica sólo podía ser un capricho personal o un impulso pasajero.

Pero el temor al «ateísmo» persistía, y cuando los teólogos trataban de contrarrestar las «herejías» de Spinoza o los *levellers*, volvían instintivamente al nuevo racionalismo científico. El sacerdote y filósofo francés Nicolas Malebranche (1638-1715) basó su respuesta antiatea en Descartes. Otros siguieron a Newton. El físico y químico irlandés Robert Boyle (1627-1691), miembro fundador de la Royal Society, estaba convencido de que los intrincados movimientos del universo mecánico probaban la existencia de un ingeniero divino. Encargó una serie de conferencias concebidas para contrarrestar el ateísmo y la superstición ofreciendo al público los descubrimientos de la nueva ciencia. Líderes cristianos como John Tillotson, arzobispo de Canterbury (1630-1694), estaban deseosos de abrazar la religión científica, porque consideraban que la razón era el camino más fiable a la verdad. Los conferenciantes de Boyle eran todos newtonianos ardientes, y el propio Newton dio su apoyo a la aventura.[68]

En sus conferencias Boyle, Richard Bentley argumentó que la eficaz maquinaria del cosmos exigía un diseñador todopoderoso y completamente bondadoso. Samuel Clarke (1675-1729), que pronunció las conferencias en 1704, sostuvo que «casi todo en el mundo nos demuestra esta gran Verdad; y brinda argumentos innegables para probar que el mundo y todas las cosas que hay en él son los efectos de una Causa inteligente y cognoscente».[69] Sólo las matemáticas y la ciencia podían contrarrestar los razonamientos de ateos como Spinoza, por eso sólo podía haber «un único método o hilo continuado de argumentación».[70] La mecánica universal de Newton había probado lo que las Escrituras habían sostenido: «¡Que Él es el Grande sobre todas sus obras! Temible es el Señor, inmensamente grande».[71] Finalmente, Newton había refutado a aquellos escépticos que creían que «todos los argumentos de la naturaleza están del lado del ateísmo y la irreligión».[72]

En gran parte, como resultado de sus conferencias Boyle, que causaron una gran impresión, Clarke fue saludado como el teólogo más importante del momento. Su Dios era tangible: «No existe cosa tal como lo que los hombres llaman el curso o el poder de la naturaleza. Eso no es otra cosa que la voluntad de Dios produciendo ciertos efectos de una manera continuada, regular, constante y uniforme».[73] Dios se había convertido en una mera fuerza de la naturaleza. La teología se había puesto a merced de la ciencia. En aquella época, esto parecía una buena idea. Después del desastre de la Guerra de los Treinta Años, una ideología ra-

cional que pudiera controlar la peligrosa turbulencia de la religión en la primera modernidad parecía esencial para la supervivencia de la civilización. Pero la nueva religión científica estaba a punto de hacer increíble a Dios. Al reducir a Dios a una explicación científica, los científicos y teólogos del siglo XVII estaban transformando a Dios en un ídolo, una mera proyección humana. Mientras Basilio, Agustín y Tomás habían insistido en que el mundo natural no podía decirnos nada de Dios, Newton, Bentley y Clarke argumentaban que la naturaleza podía decirnos todo lo que necesitamos saber sobre lo divino. Dios no era ya trascendente, no estaba más allá del alcance del lenguaje y los conceptos. Como Clarke había mostrado, su voluntad podía ser representada, medida y definitivamente probada en doce proposiciones claras y distintas. La gente empezaba a volverse religiosamente dependiente de la nueva ciencia. Pero ¿qué sucedería cuando una generación posterior de científicos descubriera otra explicación última del universo?

Capítulo 9

La Ilustración

Para gran parte de la élite educada, el siglo XVIII fue estimulante. La Guerra de los Treinta Años era ahora un recuerdo lejano, pero saludable, y la gente estaba decidida a que Europa no volviera a ser de nuevo víctima de tal intolerancia destructiva. Como Locke había afirmado, los científicos habían mostrado que el mundo natural ofrecía pruebas suficientes del Creador, de manera que no había ya ninguna necesidad de que las iglesias hicieran tragar por la fuerza sus enseñanzas a los fieles. Por primera vez en la historia, hombres y mujeres serían libres de descubrir la verdad por sí mismos.[1] Una nueva generación de científicos parecía confirmar la fe de Newton en el gran diseño del universo. La invención de las lentes de aumento abría, sin embargo, otro mundo nuevo que ofrecía más pruebas de la planificación y el diseño divinos. El microscopista holandés Anthony van Leeuwenhoek (1632-1673) había observado por vez primera espermatozoos bacterianos, fibras y filamentos musculares, y la intrincada estructura del marfil y del pelo. Todas estas maravillas parecía que apuntaban a una inteligencia suprema, que ahora podía ser descubierta por los logros extraordinarios de la razón humana.

El nuevo saber se extendió rápidamente de Europa a las colonias americanas, donde el prolífico autor y clérigo Cotton Mather (1663-1728), cuyo padre, Increase (1639-1723), había sido amigo de Robert Boyle, emprendió sus propias investigaciones microscópicas y fue el primero en experimentar con la hibridación de las plantas. Mantuvo un contacto entusiasta con la ciencia europea, y, en 1714, fue admitido for-

malmente en la Royal Society. En 1721 publicó *The Christian Philosopher* [*El filósofo cristiano*], el primer libro sobre ciencia asequible en América para el lector en general. De manera significativa, era también una obra de apologética religiosa. La ciencia, insistía Mather, era un «maravilloso *incentivo* para la *religión*»,[2] el universo entero podía considerarse un templo, «*construido* y *adaptado* por el Arquitecto todopoderoso».[3] Esta fe «filosófica» sería aceptada por cristianos y sarracenos por igual, trascendería las homicidas disputas doctrinales entre las sectas y curaría las divisiones de clase: «He aquí una *religión* que será *ajena a la polémica*; una religión que desafiará cualquier posible objeción tanto de lo *Alto* como de lo *Bajo*; en suma, una religión filosófica; y, sin embargo, ¡qué *evangélica*!».[4] Se trataba, de hecho, de la proclamación (*evangelion*) de una «buena noticia». Las leyes de Newton habían revelado el gran proyecto del universo, que apuntaba directamente al Dios creador; por esta religión, «el ateísmo es ahora desaprobado para siempre y expulsado del mundo».[5]

Sin embargo, Mather mostraba cuán fácilmente las creencias antiguas pueden coexistir con las nuevas. Durante la década de 1680, había advertido a sus feligreses de que Satanás consideraba Nueva Inglaterra como territorio propio y que había librado una amarga campaña contra los colonos. El propio Satanás era responsable de las guerras indias, las epidemias de viruela y el declive en la devoción que había provocado tanta inquietud en la comunidad puritana. En su *Memorable Providences relating to Witchcraft and Possessions* [*Providencias memorables acerca de la brujería y la posesión*] (1689), Mather hizo mucho por avivar los temores que estallaron en los infames procesos a las brujas de Salem (1692), en los que asumió un papel principal. Su fe en la racionalidad científica no había podido apaciguar sus demonios internos ni su convicción de que los espíritus malignos estaban al acecho en todas partes, listos para echar abajo la colonia.

Pero, a pesar de la irracionalidad de Salem, los americanos cultos pudieron participar en el movimiento filosófico conocido como Ilustración. En las colonias europeas y americanas, un grupo selecto de intelectuales estaba convencido de que la humanidad estaba empezando a dejar atrás la superstición y se encontraba al borde de una era nueva y gloriosa. La ciencia les daba un control sobre la naturaleza mayor del que nunca se había tenido antes; se vivía más tiempo y se tenía más confianza en el futuro. Ya algunos europeos habían comenzado a asegurar su vida.[6] Los ricos estaban ahora preparados para reinvertir sistemáticamente el

capital sobre la base de una innovación continua y con la firme esperanza de que el comercio seguiría mejorando.

Para mantenerse al día de estos avances apasionantes, la religión tenía que cambiar, por eso los filósofos de la Ilustración desarrollaron una nueva forma de teísmo, basada íntegramente en la razón y en la ciencia newtoniana, que llamaron «deísmo». No es cierto que el deísmo fuera un punto a medio camino hacia un rechazo categórico de Dios.[7] Los deístas eran apasionados de Dios, y estaban casi obsesionados con la religión. Como Newton, creían que habían descubierto la fe primordial que yacía bajo el antiguo relato bíblico. Difundieron su religión racional con un celo casi misionero, predicando la salvación por medio del conocimiento y la educación. La ignorancia y la superstición se habían convertido en los nuevos pecados originales. Los teólogos Matthew Tindal (1655-1733) y John Toland (1670-1722) en las Islas Británicas, el filósofo François-Marie Arouet, Voltaire (1694-1778) en Francia, y el científico y filósofo Benjamin Franklin (1706-1790) y el estadista Thomas Jefferson (1743-1826) en América, todos ellos trataban de colocar la fe bajo el control de la razón. Los *philosophes* de la Ilustración querían que toda persona comprendiera las verdades desveladas por la ciencia y aprendiera a razonar y a discriminar correctamente.[8] Inspirados por la visión de Newton de un universo gobernado por leyes inmutables, se sentían ofendidos por un Dios que intervenía de manera errática en la naturaleza, realizando milagros y revelando «misterios» que no eran accesibles a nuestros poderes de razonamiento.

Voltaire definió el deísmo en su *Diccionario filosófico* (1764). Como Newton, pensaba que la religión verdadera debía ser «fácil», sus verdades claramente discernibles, y, sobre todo, debía ser tolerante.

> ¿No sería aquella que enseñara mucha moral y muy poco dogma? ¿Aquella que tendiera a hacer justos a los hombres sin hacerlos absurdos? ¿Aquella que no ordenara creer en cosas imposibles, contradictorias, injuriosas para la divinidad y perniciosas para la humanidad, y que no amenazara con el castigo eterno a quien posea sentido común? ¿No sería aquella que no sostuviera su creencia con verdugos, y no inundara la tierra de sangre a causa de un sofisma ininteligible? ¿Que enseñara sólo el culto a un único dios, la justicia, la tolerancia y la humanidad?[9]

Determinado por las disputas y la violencia de la Reforma y la Guerra de los Treinta Años, el deísmo europeo estuvo marcado por el anti-

clericalismo, pero no era de ningún modo contrario a la religión. Los deístas necesitaban a Dios. Como señaló Voltaire en una frase célebre, si Dios no existiera, habría que inventarlo.

La Ilustración era la culminación de una visión que había estado mucho tiempo en proceso de elaboración. Se levantó sobre la ciencia mecánica de Galileo, la búsqueda de Descartes de una certeza autónoma, y las leyes cósmicas de Newton, y, por el siglo XVIII, los *philosophes* creían que habían adquirido una manera uniforme de evaluar el conjunto de la realidad. La razón era el único camino a la verdad. Los *philosophes* estaban convencidos de que la religión, la sociedad, la historia y los mecanismos de la mente humana podían ser explicados, todos ellos, por los procesos naturales regulares descubiertos por la ciencia. Pero su ideología racional dependía por completo de la existencia de Dios. El ateísmo, tal como lo conocemos hoy, era todavía intelectualmente inconcebible. Voltaire lo consideraba «un mal monstruoso», pero confiaba en que, gracias a que los científicos habían descubierto pruebas definitivas de la existencia de Dios, hubiera «menos ateos hoy de los que nunca antes hubiera habido».[10] Para Jefferson, era imposible que cualquier mente con una constitución normal pudiera contemplar el diseño manifiesto en cada átomo del universo y negar la necesidad de un poder supervisor.[11] «Si los *hombres* admiran tanto a los filósofos porque *descubren* una pequeña parte de la *sabiduría* que crea todas las cosas —argumentaba Cotton Mather—, debe de estar completamente ciego quien no admire la *sabiduría* misma.»[12] La ciencia no podía explicar sus descubrimientos sin Dios; Dios era una verdad tanto teológica como científica. Negarse a creer en Dios parecía tan perverso como negarse a creer en la gravedad. Renunciar a Dios significaba abandonar la única explicación convincente verdaderamente científica del mundo.

Este énfasis en las pruebas fue cambiando de forma gradual la concepción de la creencia. Jonathan Edwards (1703-1758), teólogo calvinista de Nueva Inglaterra, estaba totalmente familiarizado con la ciencia newtoniana y se alejaba de manera tan radical de la idea de un Dios intervencionista que negaba la eficacia de la oración de petición. Sin embargo, seguía defendiendo la antigua visión de la creencia que, insistía, suponía mucho más que la mera «confirmación de una cosa por el testimonio». No se trataba solamente de sopesar las pruebas: la fe suponía «estima y afecto» por las verdades de la religión, así como sumisión intelectual.[13] No podía haber una creencia verdadera a menos que la persona estuviera emocional y moralmente implicada en la búsqueda religio-

sa. Pero otros estaban en desacuerdo. Jefferson definía la creencia como «el asentimiento de la mente a una proposición inteligible».[14] Jonathan Mayhew, pastor de la Iglesia del Oeste, en Boston, de 1747 a 1766, exhortaba a sus feligreses a que suspendieran su creencia o no creencia en Dios hasta que hubieran «examinado imparcialmente el asunto y [pudieran] ver las pruebas de un lado o del otro».[15]

Pero, como Mather, Mayhew no siempre fue coherente. Predicaba sermones sobre el fuego del infierno y la importancia de la intimidad con un Dios que respondería a las oraciones e intervendría en la vida de los hombres, y este deísmo con un componente de *mythos* tradicional era más característico que la fe austera de radicales como Toland. Sólo unos pocos podían sostener una fe deísta totalmente consecuente. La mayor parte de la gente conservaba las creencias cristianas tradicionales, pero hacían todo lo que podían para purificarlas de «misterio». Durante el siglo XVIII, se fue desarrollando una teología algo paradójica. En el reino sobrenatural, Dios seguía siendo un padre cariñoso y misterioso, activo en la vida de sus adoradores. Pero en el mundo natural, Dios se había visto obligado a retirarse: lo había creado, lo sostenía y establecía sus leyes, pero, después de eso, el mecanismo funcionaba por sí mismo y Dios no tenía ya ninguna intervención directa. En el pasado, Brahman había sido idéntico al *atman* de cada ser; el *intellectus* había sido el ápice de la razón humana. «Naturaleza» y «sobrenaturaleza» no habían sido herméticamente distintas; ahora, estaban comenzando a parecer opuestas.[16] Los filósofos estaban descubriendo otras leyes naturales que gobernaban la vida humana sin ninguna referencia a Dios. Adam Smith (1723-1790) expuso las leyes de la economía que determinaban la riqueza de las naciones; Voltaire consideraba la moral como una elaboración puramente social; y la historia científica de Edward Gibbon (1737-1794) trataba únicamente de la causalidad natural. La polaridad de lo «natural» frente a lo «sobrenatural» era sólo uno de los dualismos —mente/materia, Iglesia/Estado, razón/emoción— que caracterizarían la conciencia moderna cuando forcejeaba por dominar las paradojas de la realidad.

El pensamiento de la Ilustración influía sobre un número relativamente pequeño de personas. No a todo el mundo le convencía la nueva religión científica. La ideología inconformista de los levellers, cuáqueros y diggers persistía entre los sectores cultos de las clases inferiores, como parte de una oposición al sistema basada en principios sólidos.[17] La suposi-

ción científica de que la materia era inerte y pasiva y que sólo podía ser puesta en movimiento por un poder superior estaba asociada a políticas que trataban de privar a la «clase baja» de una acción autónoma e independiente. Los colonos presidiarios cultos, que se habían rebelado contra la Inglaterra industrializada y fueron deportados a Australia, llevaron su ideal de república con ellos, y se autodenominaron «diggers». Hubo una oposición considerable a la teología newtoniana entre el ala «rural» o «conservadora» de la Iglesia de Inglaterra, que pudo haber sido más general de lo que los historiadores han apreciado.[18] John Hutchinson (1674-1737), su adversario principal, tenía muchos partidarios. El eminente médico George Cheyne (1671-1743) había sido newtoniano ardiente en su juventud, pero más tarde se desencantó del anglicanismo liberal y la nueva ciencia, con su énfasis en la inducción y el cálculo, y se convirtió en un metodista antisistema. George Horne (1730-1792), obispo de Norwich, se lamentaba en su diario personal de que los partidarios de Hutchinson no crecían, de que el clero liberal había inventado una religión natural, que era un mero simulacro del cristianismo auténtico, y de que el deísmo había «oscurecido el sol».[19] Las matemáticas no podían proporcionar la misma certeza que la verdad revelada, y la religión natural era simplemente una estratagema para mantener a todos callados y en orden. Había fabricado un «cristianismo que no servía para nada, salvo para mantener a las sociedades en orden, tanto más cuanto que en él no había un Cristo que perturbara la sociedad».[20]

Lamentablemente, muchos pensaron que la ideología newtoniana estaba indisolublemente ligada a un gobierno coercitivo. Como si fuera una reacción contra la fe racional, una multitud de fervientes movimientos pietistas floreció durante la Edad de la Razón. El líder religioso alemán Nicholas Ludwig von Zinzendorf (1700-1760) insistía en que la fe no estaba «en los pensamientos ni en la cabeza, sino en el corazón».[21] Dios no era un hecho objetivo que se pudiera probar lógicamente, sino «una presencia en el alma».[22] Las doctrinas tradicionales no eran verdades puramente teóricas; si no se expresaban de manera práctica en la vida diaria, se convertirían en letra muerta. Los académicos se entretenían «parloteando sobre los misterios de la Trinidad», pero la importancia de la doctrina estaba en las prácticas espirituales; la Encarnación no era un hecho histórico del pasado lejano, sino que expresaba el misterio del nacimiento nuevo en el individuo.[23]

Los pietistas que optaban por la «religión del corazón» no se sublevaban contra la razón; simplemente se negaban a reducir la fe a una con-

vicción meramente intelectual. John Wesley (1703-1791) estaba fascinado por la Ilustración, y trató de aplicar un «método» sistemático y científico a la espiritualidad; sus metodistas seguían un régimen estricto de oración, estudio de la Escritura, ayunos y buenas obras. Pero él insistía en que la religión no era una doctrina en la cabeza, sino una luz en el corazón. «El acento principal de nuestra religión no radica en ninguna opinión, correcta o equivocada —explicaba—. La ortodoxia o la recta opinión es, en el mejor de los casos, una parte muy pequeña de la religión, si es que se puede aceptar que sea una parte de ella.»[24] Si las pruebas racionales del cristianismo se quedaban «atascadas y sobrecargadas», esto podía ser una bendición disfrazada, porque obligaría a todos a «mirar hacia su interior» y «atender a esa misma luz».[25] El pietismo compartía muchos de los ideales de la Ilustración: desconfiaba de la autoridad externa, se alineaba con los modernos frente a los antiguos, compartía el énfasis en la libertad y se entusiasmaba con la posibilidad del progreso.[26] Pero se negaba a renunciar a los patrones antiguos de la religión en favor de una devoción racionalizada.

Pero, sin disciplina, la «religión del corazón» podía degenerar fácilmente en sentimentalismo e incluso en histeria. Hemos visto que Eckhart, el autor de la *Nube* y Dionisio el Cartujo, todos ellos se habían mostrado preocupados por una religiosidad que confundía los estados afectivos con la presencia divina. La tendencia de la Ilustración a polarizar corazón y cabeza podía significar que la fe que no fuera capaz de una evaluación inteligente de sí misma degenerara en complacencia emocional. Esto se hizo evidente durante el renacimiento religioso que, conocido como «el primer gran despertar», estalló en la colonia americana de Connecticut, en 1734. La muerte súbita de dos jóvenes en la comunidad de Northampton sumió a la ciudad en una religiosidad frenética, que se extendió de forma contagiosa a Massachusets y Long Island. En seis meses, trescientas personas habían experimentado conversiones basadas en un «renacer», alternando su vida espiritual entre elevadísimos estados extáticos y desoladoras situaciones de hundimiento cuando caían víctimas de la culpa y la depresión intensas. Cuando el movimiento se apagaba, un hombre se suicidó, convencido de que la pérdida de la alegría extática debía de significar que estaba predestinado al infierno. En la espiritualidad premoderna, rituales como los misterios eleusinos habían sido hábilmente elaborados para conducir al otro lado a través de un cierto radicalismo emocional. Pero en Northampton, el nuevo culto americano de la libertad implicaba que no había tal supervisión, que

todo era espontáneo y libre, y que se permitía que todo el mundo recorriera la gama completa de sus emociones de una manera que, para algunos, demostró ser fatal.

Se daba una paradoja en la Ilustración.[27] Los filósofos insistían en que los individuos debían razonar por sí mismos, y, sin embargo, sólo permitían pensar de acuerdo con el método científico. Otras formas más intuitivas de llegar a tipos diferentes de verdad eran despreciadas de una manera que resultaría muy problemática para la religión. Por otra parte, los líderes revolucionarios de Francia y América predicaban la doctrina de la libertad sin límites con pasión y entusiasmo inmensos, pero su doctrina de la naturaleza era rigurosamente mecánica: el movimiento y la organización de cada componente del universo estaba determinado de forma estricta por la interacción de sus partículas y la regla de hierro de la ley de la naturaleza. Como la religión, la ciencia podía ser explotada desde la política. En Inglaterra, se utilizaría la cosmología de Newton para respaldar un sistema social en el que la clase «baja» era gobernada por la «alta», mientras que en Francia, Luis XIV, el «rey Sol», presidía una corte en la que sus cortesanos giraban obsequiosamente en torno a él, cada uno en su órbita asignada. Fundamental para esta visión política y la ciencia newtoniana era la doctrina de la pasividad de la materia, que necesitaba ser activada y controlada por un poder superior. A quienes desafiaban esta ortodoxia se les asociaba con movimientos radicales, y con frecuencia estaban mal vistos por el sistema.[28]

De manera muy semejante a Spinoza, John Toland creía que Dios era idéntico a la naturaleza y que la materia no era, por lo tanto, inerte, sino vital y dinámica: murió en una extrema pobreza. Locke pensaba que era posible que algunas sustancias materiales pudieran «pensar» y realizar procedimientos racionales. Tenía un pasado radical: por estar implicado en los desórdenes anteriores a la Revolución Gloriosa de 1688, había sido obligado a huir a Holanda, donde vivió en el exilio durante seis años como «el señor Van der Linden». El ministro presbiteriano y químico Joseph Priestley (1733-1804), que siguió siendo un elemento marginal durante toda su vida —fue educado en Daventry y no en Oxford, y ejerció su ministerio en provincias—, argumentaba que la teoría newtoniana no dependía, en realidad, de la inercia de la materia. Cuando habló en apoyo de la Revolución Francesa, en 1789, la muchedumbre quemó por completo su casa de Birmingham y él emigró a América.

Otros cuestionaban la idea de que sólo hubiera un método para llegar a la verdad. Giambattista Vico (1668-1744), profesor de retórica en

la Universidad de Nápoles, afirmaba que el método histórico era tan fiable como el científico, pero descansaba en una base intelectual diferente.[29] El estudio de la retórica ponía de manifiesto que era exactamente tan importante conocer a quién se dirigía el filósofo y comprender el contexto de su discurso como dominar su contenido. Las matemáticas eran cruciales para la nueva ciencia; pretendían ofrecer resultados claros y distintos que podían aplicarse a todos los campos de estudio. Pero las matemáticas, afirmaba Vico, eran esencialmente un juego que había sido concebido y controlado por seres humanos. Si se aplicaba el método matemático a materias que estaban separadas del intelecto humano —a la cosmología, por ejemplo— no se daba el mismo «encaje». Puesto que la naturaleza funciona independientemente de nosotros, no podemos entenderla de manera tan íntima como algo que hayamos creado nosotros mismos. Pero podemos conocer la historia de ese modo, porque nuestras civilizaciones son creaciones humanas. Así pues, ¿por qué los filósofos modernos gastaban todas sus energías en «el estudio del mundo de la naturaleza que, puesto que ha sido hecha por Dios, tan sólo él conoce»?[30]

El estudio de la historia depende de lo que Pascal había llamado el «corazón». En vez del pensamiento deductivo, lógico, señalaba Vico, el historiador tenía que usar su imaginación (*fantasia*) y entrar decididamente en el mundo del pasado. Cuando un historiador estudiaba el pasado, tenía que meterse dentro de sí mismo, reconstruir las fases de su propio desarrollo y así, simpatéticamente, reconstruir las etapas de la evolución de una cultura particular. Examinando sus metáforas e imágenes, descubría los supuestos fundamentales que unían a una sociedad, «un juicio sin reflexión, universalmente sentido por todo un grupo, todo un pueblo, toda una nación».[31] Mediante este proceso de introspección, el historiador era capaz de comprender un principio integrador, interno, que le permitía apreciar la unicidad de cada civilización. Las verdades no eran absolutas; lo que era verdadero en una cultura podía no serlo en otra; los símbolos que funcionaban para un pueblo no dirían nada a otros. Sólo entendemos la amplia variedad de la naturaleza humana cuando aprendemos a entrar imaginativa y compasivamente en el contexto en el que se desarrolla una proposición o una doctrina.

Vico parecía sentir que se había abierto una brecha que antes no existía entre la ciencia y las humanidades.[32] El método científico enseñaba al observador a distanciarse de lo que estaba investigando, porque para la ciencia era esencial que el resultado de un experimento fuera el mismo independientemente de quien lo realizara. La verdad objetiva as-

pira a ser independiente del contexto histórico y se supone que es la misma en cualquier época o cultura. Ese planteamiento tiende a canonizar el presente, de manera que proyectamos lo que *nosotros* creemos y encontramos creíble hacia atrás, al pasado, o a una civilización cuyos símbolos y presupuestos podrían ser diferentes de los nuestros. Vico se refería a esta evaluación acrítica de las sociedades extrañas y de períodos históricos remotos como la «vanidad» de eruditos o gobernantes: «Es otra característica de la mente humana que, dondequiera que los hombres no puedan formarse ninguna idea de las cosas desconocidas o lejanas, las juzguen por lo que les es familiar y cercano».[33]

Vico había acertado a identificar un aspecto importante. El método científico se enfrenta brillantemente a objetos, pero es menos convincente cuando se aplica a las personas o a las artes. No es competente para evaluar la religión, que es inseparable de los complejos seres humanos que la practican, y que, como las artes, cultiva una percepción basada en la imaginación y la empatía. El científico se formará primero una teoría y luego tratará de probarla experimentalmente; la religión sigue otro camino, y sus ideas proceden de la experiencia práctica. Mientras la ciencia se interesa por lo hechos, la verdad religiosa es simbólica, y sus símbolos variarán según el contexto; cambiarán cuando la sociedad cambie, y es necesario comprender la razón de esos cambios. Como las artes, la religión es transformadora. Se supone que el científico permanece distanciado del objeto de su investigación, pero la persona religiosa debe ser transformada por la relación con los símbolos de su fe, de manera muy similar al modo en que puede cambiar la perspectiva de una persona por la contemplación de un gran cuadro.

Cuando la Ilustración se intensificó, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), filósofo, pedagogo y ensayista ginebrino que se había establecido en París, llegó, en gran parte, a las mismas conclusiones que Vico. No compartía la optimista visión de progreso de los *philosophes*. La ciencia, pensaba Rousseau, era divisiva, porque eran muy pocas las personas que podían participar en la revolución científica y la mayor parte se quedaba atrás. A resultas de ello, las personas vivían en mundos intelectuales diferentes. El racionalismo científico, que cultivaba una objetividad desapasionada, podía oscurecer «la repugnancia natural a ver perecer o sufrir a cualquier ser sensible».[34] El conocimiento, pensaba Rousseau, se había vuelto cerebral; en consecuencia, debíamos escuchar al «corazón». Para Rousseau, el «corazón» no era equivalente a la emoción; se refería a una actitud receptiva de espera silente —no diferente de la

hesychia griega— que estaba dispuesta a oír los impulsos instintivos que preceden a nuestras palabras y a nuestros pensamientos conscientes. En vez de atender a la sola razón, deberíamos aprender a escuchar también la tímida voz de la naturaleza, como correctivo al razonamiento agresivo de esos filósofos que tratan de dominar las emociones y controlar los elementos más rebeldes de la vida.[35]

En su novela *Emilio* (1762), Rousseau trató de mostrar cómo se podía educar a un individuo en esa actitud. El autovaciamiento de la *kenosis* era una parte crucial de su programa. Era el *amour propre* («amor a sí misma, narcisismo») lo que encarcelaba al alma en sí misma y corrompía nuestra facultad de razonamiento con el egoísmo y la arrogancia. Por eso, antes de alcanzar la edad de la razón, se debía enseñar al niño no a dominar a los otros, sino a cultivar la virtud de la compasión, mediante una educación puramente teórica y por medio de una acción disciplinada. Como resultado de esta preparación, cuando, finalmente, se desarrollara su facultad de razonamiento, no estaría distorsionada por el egoísmo. En la novela, Emilio sólo convence a Sofía, que representa a la Sabiduría, de que se case con él una vez está preparado para renunciar a su apego a ella: «El miedo de perderlo todo te impedirá poseerlo todo».[36] Rousseau no tuvo tiempo para el cristianismo, cuyo Dios, le parecía, se había convertido en una mera proyección de los deseos humanos. Buscaba el «Dios» que trascendía las viejas doctrinas, una deidad que se descubriría mediante la *kenosis*, la compasión y la contemplación humilde de la majestad del universo.

Rousseau alimentó la pasión revolucionaria que haría a la Ilustración francesa más radical y política. No sucedería lo mismo en América. A diferencia de la Revolución Francesa, la Guerra de Independencia americana contra Gran Bretaña (1775-1783) no tuvo ninguna dimensión antirreligiosa. Sus líderes —George Washington (1732-1799), John Adams (1735-1826), Jefferson y Franklin— vivieron la revolución como una batalla pragmática, secular, contra el poder imperial. La Declaración de Independencia, redactada por Jefferson, era un documento de la Ilustración modernizador, basado en la noción de los derechos humanos de Locke, y que apelaba a los ideales modernos de autonomía, independencia e igualdad en nombre del Dios de la naturaleza. La inmensa mayoría de los colonos no podía tener mucho en común con el deísmo de sus líderes, y desarrolló una forma de calvinismo revolucionario que les

permitió unirse a la batalla.[37] Cuando sus líderes hablaban de libertad, ellos pensaban en la libertad de los Hijos de Dios de san Pablo;[38] recordaban la batalla heroica de sus antepasados puritanos contra el anglicanismo tiránico en la Vieja Inglaterra; y algunos creían que, como resultado de la revolución, Jesús establecería en breve el Reino de Dios en América.[39] Esta ideología cristiana era una versión calvinista de la creencia de Adams de que la colonización de América era parte del plan de Dios para la iluminación de toda la humanidad,[40] y la convicción de Thomas Paine (1737-1809) de que «tenemos la posibilidad de empezar el mundo de nuevo».[41] A diferencia de los europeos, los americanos no consideraban la religión como algo opresor, sino como una fuerza liberadora que les permitía responder de manera creativa al desafío de la modernidad y alcanzar, a su manera, los ideales de la Ilustración.

En Francia, sin embargo, la religión formaba parte del *ancien régime* que tenía que ser completamente aniquilado. Existía incluso un ateísmo incipiente que negaba la existencia de Dios. En 1729, Jean Meslier, un párroco ejemplar, moría cansado de la vida, dejando sus pocas y miserables posesiones a sus feligreses. Entre sus papeles, descubrieron el manuscrito de su *Testamento*, en el que declaraba que el cristianismo era un engaño. Nunca se había atrevido a decirlo de forma abierta durante su vida, pero ahora no tenía nada que temer. La religión era simplemente un dispositivo para someter a las masas. Los Evangelios están llenos de contradicciones internas y sus textos están corrompidos. Los milagros, las visiones y las profecías, que se suponía «probaban» la revelación divina, eran increíbles, y las doctrinas de la Iglesia manifiestamente absurdas. También lo eran las «pruebas» de Descartes y Newton. La materia no necesitaba un Dios para ponerse en movimiento; era dinámica y se movía por su propio impulso, y su existencia no dependía de nada más que de sí misma. Voltaire hizo circular el manuscrito a nivel privado, aunque lo amañó para hacer de Meslier un deísta respetable. En el *Testamento* encontramos el germen de gran parte de la crítica atea del futuro. Muestra que la nueva manera de probar la existencia de Dios podía volverse en contra de los que la utilizaban; muestra también una relación entre el deseo de cambio social y la teoría de la materia dinámica.

En Francia, como en Inglaterra, las personas exteriores al *establishment* se volvieron bastante críticas con la ortodoxa creencia ilustrada en la inercia de la materia. En 1706, Jean Pigeon (1654-1735), militar autodidacta dotado para la física mecánica, había presentado a Luis XIV un modelo del sistema copernicano que él mismo había elaborado.[42]

Pero descubrió que la experiencia de construir su universo propio, por decirlo así, eliminaba el asombro por la creación; de repente, Dios parecía poco más que un artesano como él mismo lo era. También Pigeon llegó a creer que la materia no era pasiva, después de todo. Su yerno, André Pierre Le Guy de Prémontval (1716-1764) continuó predicando a grandes auditorios el Evangelio de la materia dinámica y un Dios disminuido, hasta que fue obligado a huir a Holanda. También Julien Offray de La Mettrie (1709-1751) se había refugiado en los Países Bajos, donde publicó *El hombre, una máquina* (1748), que ridiculizaba la física cartesiana y argumentaba que la inteligencia era inherente a la estructura material de los organismos. Para La Mettrie, Dios era simplemente una irrelevancia.[43] Incluía una conversación con un escéptico que anhelaba la destrucción de la religión.

> No más guerras teológicas, no más soldados de la religión, ¡esos terribles soldados! La naturaleza, infectada con el veneno sagrado, repara sus derechos y su pureza. Sordos a todas las demás voces, los mortales seguirán con tranquilidad sólo los dictados espontáneos de su propio ser, los únicos mandamientos que nunca pueden despreciarse impunemente, y los únicos que pueden conducirnos a la felicidad a través de los agradables caminos de la virtud.[44]

La gente estaba harta de la conducta intolerante de las iglesias. Pero pocos estaban preparados para romper enteramente con la religión. El propio La Mettrie tuvo cuidado de distanciarse de las opiniones del «desgraciado» a quien citaba.

Pero, en 1749, el novelista Denis Diderot (1713-1784) fue encarcelado en Vincennes por escribir un artículo ateo. Cuando joven, había sido intensamente religioso, e incluso pensó en hacerse jesuita. Cuando el ardor de la adolescencia se desvaneció, Diderot compartió su suerte con los *philosophes* y estudió biología, psicología y medicina, aunque todavía no había abandonado la religión. En sus *Pensées philosophiques*, como cualquier buen deísta, buscó las pruebas racionales de Descartes y Newton para combatir el ateísmo, y se interesó cada vez más por la biología microscópica, que pretendía descubrir pruebas de la existencia de Dios en las cosas más pequeñas de la naturaleza. Pero no estaba plenamente convencido. Diderot creía apasionadamente que incluso nuestras creencias más queridas deben estar sometidas a un escrutinio crítico riguroso, y empezó a asistir a las conferencias del Círculo de Pigeon, donde se in-

formó sobre algunos nuevos e inquietantes experimentos. En 1741, el zoólogo suizo Abraham Trembley descubrió que la hidra podía regenerarse si se partía en dos. En 1745, John Turbeville Needham, sacerdote católico, descubrió que criaturas diminutas se generaban espontáneamente en una salsa podrida, y que todo un mundo de organismos de dimensiones infinitesimales habitaba en una simple gota de agua, surgiendo y desapareciendo para ser reemplazados por otros en el espacio de pocos minutos. Tal vez —no pudo dejar de pensar Diderot—, todo el cosmos era como una gota de agua, creándose y recreándose a sí misma de manera incesante sin la intervención de un Creador.

En 1749, Diderot publicó su *Carta sobre los ciegos para el uso de los que ven*, el tratado que le llevó a prisión, que adoptaba la forma de un diálogo ficticio entre Nicolas Sanderson, el matemático ciego de Cambridge, y Gervase Holmes, un ministro anglicano que representaba la ortodoxia newtoniana.[45] Sanderson está en su lecho de muerte y no puede encontrar ningún consuelo en la prueba de Newton para la existencia de Dios, porque no ve ninguna de las maravillas que tanto impresionan a Holmes. Sanderson se ha visto obligado a confiar en las ideas que pueden ser probadas matemáticamente, y esto le ha llevado a la negación completa de la existencia de Dios. Al principio del tiempo, cree Sanderson, no había huella ninguna de Dios en el universo; tan sólo partículas dando vueltas en un espacio vacío. La evolución de nuestro mundo había sido probablemente mucho más arbitraria y desordenada que el proceso deliberado y ordenado descrito por Newton. Aquí, de forma sorprendente, Diderot hace que Sanderson imagine un proceso de brutal selección natural. El «diseño» que vemos en el universo se debe simplemente a la supervivencia del más apto. Sólo sobreviven aquellos animales «cuyo mecanismo no era defectuoso en ningún aspecto particular importante y que fueron capaces de mantenerse a sí mismos»,[46] mientras que los que nacieron sin cabeza, pies o intestinos perecieron. Pero esas aberraciones siguen sucediendo. «Míreme, Mr. Holmes —exclama Sanderson—. No tengo ojos. ¿Qué le hemos hecho, usted y yo, a Dios, para que uno de nosotros tenga ese órgano, y el otro no?»[47] No es bueno basarse en Dios para encontrar una solución a esos problemas insolubles: «Mi buen amigo Mr. Holmes —concluye Sanderson—, confiese su ignorancia».[48]

Cuando Voltaire le escribió una carta de reproche a la prisión, Diderot replicó que ésas no eran sus propias opiniones. «Yo creo en Dios —escribió—, pero vivo muy bien con los ateos.» En todo caso, había real-

mente muy poca diferencia para él entre que Dios existiera o no. Dios se había convertido en una verdad sublime pero inútil. «Es muy importante no confundir la cicuta con el perejil, pero creer o no creer en Dios no es en absoluto importante.»[49] Después de su liberación, Diderot fue invitado a dirigir la publicación de la *Cyclopedia* de Ephraim Chambers (1727), pero la transformó por completo, haciendo la *Encyclopédie*, un arma importantísima en su campaña para ilustrar a la sociedad. Contribuyeron todos los *philosophes* principales, y aunque Diderot se vio constantemente amenazado con el exilio o la prisión, se las arregló para producir el volumen final en 1765.

Uno de sus editores fue Paul Heinrich Dietrich, barón de Holbach (1723-1789), que presidía un salón en la Rue Royal que tenía la reputación de ser un semillero de ateísmo, aunque sólo tres de los miembros regulares negaban realmente la existencia de Dios. En 1770, De Holbach, con la ayuda de Diderot, publicó *Sistema de la naturaleza*, que reunía las discusiones de los *salonistes*. De Holbach era un antiteísta apasionado y quería reemplazar la religión por la ciencia. No había ninguna causa final, ni verdad superior, ni gran diseño. La naturaleza se había generado a sí misma y se conservaba a sí misma en movimiento, ejecutando todas las tareas tradicionalmente atribuidas a Dios.

> La naturaleza no es una obra creada; siempre ha sido autoexistente; es en su seno donde todo se realiza; es un laboratorio inmenso, provisto de todos los materiales, y crea instrumentos de los que se sirve para actuar. Todas sus obras son consecuencia de su propia energía y de esos agentes o causas que ella hace, contiene o pone en acción. Elementos indestructibles, increados, eternos, siempre en movimiento, que, combinándose de maneras diversas, dan nacimiento a todos los fenómenos que contemplan nuestros ojos.[50]

Los seres humanos ilustrados habían aprendido a examinar el mundo racionalmente, a librar sus mentes del engaño de Dios y a pensar por sí mismos. Sólo la ciencia podía validar la moral, la religión, la política e, incluso, las artes.[51]

Para De Holbach, la religión había nacido de la debilidad, el miedo y la superstición; los seres humanos habían creado dioses para llenar los huecos de su conocimiento, de modo que la creencia religiosa era un acto de cobardía intelectual y de desesperación. Primero, los hombres y las mujeres habían personificado las fuerzas de la naturaleza, creando di-

vinidades a su propia imagen, pero, finalmente, habían mezclado todas esas clases de dioses en una deidad enorme que era, simplemente, una proyección de sus miedos y sus deseos. Su Dios no era «nada sino un hombre magnificado y gigantesco», que, al final, resultaba increíble e ininteligible «a base de poner juntas cualidades incompatibles».[52] Dios era una quimera incomprensible, una mera negación de las limitaciones humanas.[53] Su infinitud, por ejemplo, significaba simplemente que no tenía fronteras espaciales, pero un ser así era por completo inconcebible. Y además, ¿cómo se podía reconciliar la bondad de un Dios omnipotente con el sufrimiento humano? Esta teología incoherente estaba destinada a desintegrarse en la Edad de la Razón. Descartes, Newton, Malebranche y Clarke, que habían tratado de salvar a Dios, eran simplemente ateos encubiertos. Clarke, por ejemplo, había supuesto que la materia no podía haberse dado la existencia a sí misma, pero investigaciones recientes habían demostrado que estaba equivocado. Incluso el gran Newton había sucumbido a los prejuicios de su infancia. Su «dominio» no era otra cosa que un déspota deificado, creado a imagen de un hombre poderoso.[54] Si esos filósofos hubieran comprendido que no necesitaban mirar por encima de la naturaleza, su filosofía se habría completado correctamente.

Sistema de la naturaleza fue considerado como la Biblia del «naturalismo científico» o «cientifismo», que continuó alimentando el asalto a la fe. Su creencia central es que el mundo material, natural, es la única realidad; no necesita ninguna causa externa porque se origina a sí mismo. No hay ningún Dios, ningún alma ni vida después de la muerte, y aunque los seres humanos puedan vivir vidas con significado y creativas, el mundo mismo no tiene ni sentido ni propósito propios. Simplemente *es*. Sólo la ciencia puede darnos una comprensión fiable de toda la realidad, incluidos la inteligencia y el comportamiento humanos. Dado que no puede haber ninguna prueba de la existencia de Dios, todos los individuos cultos, racionales, deben repudiar por completo la religión.

Al depender en tan alta medida de la ciencia moderna, las iglesias se habían hecho vulnerables precisamente a este tipo de ataque, que socavaba los planteamientos de los mismos científicos que habían sido los paladines de la religión. La asamblea del clero francés encargó a un importante teólogo, el abad Nicholas-Sylvestre Bergier, que escribiera una réplica; pero su *Examen du matérialisme* (1771), en dos volúmenes, caía en las viejas trampas al argumentar que los científicos habían probado la inercia de la materia y que, como resultado, «estamos obligados a

creer que hay en el universo una sustancia de naturaleza diferente, un ser activo al que se le debe atribuir el movimiento, como primer motor o causa primera».[55] La religión newtoniana era el único recurso de Bergier; parecía desconocer la convicción premoderna tradicional de que el mundo natural no puede, realmente, decirnos nada sobre Dios; el método apofático era tan ajeno a él que, en apariencia, no veía ningún problema en hablar de Dios como *un* ser y una *sustancia* que se localiza *en* el universo.

La Revolución Francesa (1789), con su llamada a la libertad, la igualdad y la fraternidad, parecía encarnar los principios de la Ilustración y prometía hacernos entrar en un nuevo orden del mundo, pero, al final, fue sólo un breve y dramático interludio: en noviembre de 1799, Napoleón Bonaparte (1769-1821) reemplazó el gobierno revolucionario por una dictadura militar. La Revolución causó un profundo impacto en los europeos, que estaban deseosos de un cambio político y social, pero, como otros movimientos políticos modernizadores, se vio comprometido por la crueldad y la intransigencia. Defendida en nombre de la libertad, la Revolución había usado la violencia sistemática para suprimir la disidencia; produjo tanto el Reinado del Terror (1793-1794) como la Declaración de los Derechos del Hombre, y la toma de la Bastilla, el 14 de julio de 1789, fue seguida tres años más tarde por las Matanzas de Septiembre.

Tras las Matanzas de Septiembre, el líder Jacques Hébert (1757-1794), ateo militante, había entronizado a la diosa Razón en el altar mayor de la catedral de Notre Dame, degradando a los santos en favor de los héroes revolucionarios; se abolió la misa y se saquearon iglesias. Pero el pueblo, en general, no estaba todavía listo para deshacerse de Dios, y cuando Maximilien de Robespierre (1758-1794) se hizo con el control de la situación, reemplazó el culto a la Razón por el más anodino culto deísta al Ser Supremo, enviando a Hébert a la guillotina, aunque para seguir su camino algunos meses después. Cuando se convirtió en Cónsul Primero, Napoleón restableció a la Iglesia católica. Pero el simbolismo de la dramática abdicación de Dios en favor de la Razón unió la idea de ateísmo con la de cambio revolucionario. A partir de entonces, en Europa —aunque no en Estados Unidos— el ateísmo estaría asociado indisolublemente a la esperanza de un mundo más justo e igualitario.

Mientras tanto, una tendencia diferente del pensamiento ilustrado minaba los principios de la Ilustración y de su religión basada en la ciencia. Algunos científicos y filósofos habían comenzado a investigar la mente humana y habían desarrollado una epistemología crítica que proyectaba dudas sobre la competencia del intelecto para alcanzar cualquier tipo de certeza.[56] El físico Pierre-Louis Moreau de Maupertius (1698-1759), newtoniano comprometido en su juventud, se había vuelto enormemente escéptico sobre cualquier intento de probar la existencia de Dios: filósofos, clérigos y físicos estaban descubriendo pruebas de la mano de Dios en las «alas de las mariposas y en cada tela de araña», aunque estas cosas pudieran haberse producido por azar. Los científicos futuros podían hallar con facilidad una explicación para el aparente «diseño» de la naturaleza, y entonces, ¿qué le sucedería a una fe que dependía de la teoría científica?[57] No tenía sentido tratar de deducir la existencia de Dios de la naturaleza, argumentaba el físico Jean le Rond d'Alembert (1717-1783), porque nuestro conocimiento del universo es incompleto: podemos observarlo solamente en un momento dado del tiempo. Hay también muchas pruebas naturales que sugieren que, lejos de ser un creador cariñoso, Dios podría ser, en verdad, obstinado e irresponsable. El brillante matemático Marie-Jean-Antoine Caritat, marqués de Condorcet (1743-1794), pensaba que los científicos deben centrarse en el estudio de la psicología; podríamos descubrir que somos incapaces de comprender las leyes naturales que pensamos haber observado, lo que haría de la moda de la teología natural una pérdida de tiempo.[58]

El filósofo escocés David Hume (1711-1776) se deshizo de manera ingeniosa de las ideas claras y distintas de Descartes. Nunca podremos lograr el conocimiento objetivo y la certeza absoluta, porque la mente humana impone su orden propio a la masa caótica de los datos de los sentidos. Todo nuestro conocimiento es, por tanto, inevitablemente subjetivo, pues está formado y determinado por la psicología humana. Nuestra metafísica es pura fantasía, y las supuestas «leyes naturales» reflejan tan sólo los prejuicios humanos. Las «pruebas» de la existencia de Dios deben acogerse con profundo escepticismo. La ciencia, que se basa en la observación y el experimento, no puede darnos ninguna información sobre Dios, de ninguna manera. Pero Hume había ido demasiado lejos. Violando supuestos religiosos y científicos fundamentales, parecía invalidar toda la empresa científica que era entonces esencial para la forma en la que se pensaba. Desprestigiado como un excéntrico dañino, encontró pocos discípulos en su vida. Otros filósofos escoceses del siglo XVIII

se opusieron a él afirmando que la verdad es, en realidad, objetiva y accesible a cualquier ser humano dotado de un «sentido común» sano.

Sin embargo, unos treinta años después, el filósofo alemán Immanuel Kant (1724-1804) leyó a Hume y sintió como si le hubieran despertado de un sueño dogmático. En la *Crítica de la razón pura* (1781), reconocía que nuestra interpretación del mundo natural está profundamente condicionada por la estructura de la mente, y que es imposible alcanzar ningún conocimiento de la realidad que llamamos Dios, que está más allá del alcance de los sentidos. No podemos probar ni refutar la existencia de Dios, porque no tenemos ningún medio fiable de verificación. Aunque Kant consideraba la Ilustración un movimiento liberador, en realidad su filosofía encerraba a los seres humanos en sus propios procesos de pensamiento subjetivo. Pero Kant reconocía que era natural tener ideas que superaban el alcance de la mente. Una vez tranquilizó a su sirviente afirmando que «sólo había destruido el dogma para hacer sitio a la fe»,[59] aunque, sin embargo, no tuvo tiempo para los rituales y los símbolos de la religión que hacían viable la fe.

El 8 de agosto de 1802, Napoleón visitó a Pierre-Simon Laplace (1749-1827), el físico más importante de su generación.[60] Protegido de d'Alembert y admirador de Kant, Laplace compartía su modesta evaluación de los poderes de la razón humana. Cuando discutía de materias científicas, no mencionaba a Dios en absoluto; no porque fuera hostil a la religión, sino porque consideraba a Dios irrelevante para la física. Esta indiferencia hacia la fe era un punto de partida nuevo: los científicos pioneros de comienzos de la modernidad —Copérnico, Kepler, Galileo, Descartes y Newton— habían estado todos profundamente preocupados por la fe y habían considerado que Dios era esencial para su ciencia. Pero cuando desarrolló su «hipótesis nebular», Laplace mostraba lo fatalmente fácil que sería descartar a Dios como explicación última. En nota añadida a las ediciones posteriores de su popular *Exposición del sistema del mundo* (1796), proponía que el sistema solar había sido producido por una nube gaseosa que cubrió el sol y se condensó para formar los planetas; las leyes mecánicas de la naturaleza hicieron el resto. Se dice que, durante su visita a Laplace, Napoleón, lleno de asombro ante las maravillas del cosmos, gritó retóricamente: «¿Y quién es el Autor de todo esto?». Con tranquilidad, Laplace replicó: «No necesito esa hipótesis».[61]

Fue un momento emblemático, pero pocas personas podían asimilarlo o comprender sus implicaciones. El mismo año en que Napoleón visitó a Laplace, el archidiácono y clérigo británico William Paley (1743-1805)

publicaba *Teología natural* (1802), que logró éxito y reconocimiento instantáneos en el mundo de habla inglesa. Como Lessius un siglo antes, Paley había buscado instintivamente en el argumento del diseño la prueba irrefutable de la existencia de Dios. Así como la intrincada maquinaria de un reloj encontrado en un lugar desierto indicaba la existencia de un relojero, las exquisitas adaptaciones de la naturaleza revelaban la necesidad de un Creador. Sólo un loco imaginaría que una máquina surge por azar, y era igualmente absurdo dudar de que las maravillas del mundo natural, la intrincada estructura del ojo, las charnelas diminutas del ala de la tijereta, la sucesión regular de las estaciones, o la configuración de los músculos y ligamentos de la mano, apuntaban a un plan divino, en el que cada detalle tenía su lugar y propósito únicos. Paley no sugería que el universo fuera simplemente *como* una máquina; *era* un mecanismo que había sido ideado directamente por el Creador. No había habido ningún cambio o evolución. Dios había creado cada especie de planta y animal en su forma actual, justo como describía el Génesis.

La imagen de Paley era atractiva en una época en la que la Revolución Industrial había inspirado un nuevo interés por las máquinas. Hacía la idea de Dios tan «fácil» como Newton pensaba que tenía que ser: no era difícil de comprender, daba una explicación clara y racional, y la visión de un universo que funcionaba tan regularmente, como un reloj, era un antídoto reconfortante a los relatos aterradores de la Revolución Francesa. Durante todo el siglo XIX, se exigía la lectura de la *Teología natural* a los universitarios de Cambridge, y se aceptó como normativa por los principales científicos británicos y americanos durante más de cincuenta años. El joven Charles Darwin (1809-1882) la encontró profundamente convincente.

Pero no gustó a todo el mundo. El movimiento romántico ya había empezado a rebelarse contra el racionalismo de la Ilustración. El poeta, místico y grabador inglés William Blake (1757-1827) creía que la Edad de la Razón había sido negativa para los seres humanos. Incluso la religión se había pasado al lado de la ciencia, que los enajenaba de la naturaleza y de sí mismos. La ciencia newtoniana había sido explotada por el sistema que la usaba para respaldar una jerarquía social que reprimía a las «clases bajas», y en un poema de Blake, Newton, aunque de manera injusta, se convertía en símbolo de la opresión, el capitalismo agresivo, la industrialización y la explotación del Estado moderno.[62] El verdadero profeta

de la era industrial era el poeta, no el científico. Sólo él podía recordar a los seres humanos los valores que se habían perdido durante la era científica, que había tratado de dominar y controlar la realidad entera:

> Invocaba al Alma extraviada,
> lloraba en el rocío del atardecer;
> el que podía controlar
> la bóveda estrellada,
> y renovar la luz caída, casi extinguida.[63]

La Ilustración había creado a un Dios de «terrible simetría», como el Tigre, separado del mundo en «abismos y cielos lejanos».[64] El Dios de Newton debía sufrir una *kenosis*, volver a la tierra, morir una muerte simbólica en la persona de Jesús,[65] y hacerse uno con la humanidad.[66]

En 1812, el joven aristócrata revolucionario Percy Bysshe Shelley (1792-1822) fue expulsado del University College, de Oxford, por escribir un artículo ateo, pero «La necesidad del ateísmo» se limitaba a decir que Dios no era una consecuencia necesaria del mundo material. Shelley no quería deshacerse completamente de lo divino. Como William Wordsworth (1770-1850), contemporáneo suyo aunque mayor que él, tenía una intensa vivencia del «Espíritu», de un «Poder invisible» que era parte integrante de la naturaleza e inherente a todas sus formas.[67] A diferencia de los *philosophes*, los románticos no le hacían ascos a lo misterioso y lo indefinible. La naturaleza no era un objeto para ser analizado, manipulado y dominado, sino que debía ser abordado con reverencia como una fuente de la revelación. Muy lejos de ser inactivo, el mundo material estaba imbuido de un poder espiritual que podía instruirnos y guiarnos.

Desde la infancia, Wordsworth había sido consciente de un «Espíritu» en la naturaleza. Se cuidaba de no llamarlo «Dios», porque era muy diferente del Dios de los científicos y de los teólogos naturales; era más bien:

> Una presencia que me inquieta con la alegría
> de pensamientos elevados; una sensación sublime
> de algo muy profundamente arraigado
> cuya morada es la luz de soles que se ponen,
> y el océano circundante y el aire vivo,
> y el cielo azul, y la mente del hombre:
> un movimiento y un espíritu, que impulsa
> todas las cosas pensantes, todos los objetos de todos los pensamientos
> y avanza a través de todas las cosas.[68]

Siempre preocupado por la expresión precisa, Wordsworth llamaba deliberadamente a esta presencia «algo», palabra utilizada a menudo para sustituir a una definición exacta. Se negaba a darle un nombre, porque no encajaba en ninguna categoría conocida. Tenía poca semejanza con el árido Dios de los científicos, que se había retirado de la naturaleza, pero recordaba mucho a la fuerza inmanente del Ser que, en el mundo antiguo, los seres humanos habían experimentado en su interior, y también en los animales, las plantas, las rocas y los árboles.

Los poetas románticos revivían una espiritualidad que había sido desplazada en la era científica. Al acercarse a la naturaleza de una manera diferente, recuperaron el sentido de su misterio numinoso. Wordsworth recelaba del «intelecto entrometido» que «asesina para diseccionar», haciendo pedazos la realidad en su análisis riguroso. A diferencia de científicos y racionalistas, el poeta no trataba de dominar la naturaleza, sino de adquirir una «pasividad sabia» y un «corazón que contempla y recibe».[69] Podía entonces escuchar las lecciones silentemente impartidas por los ríos, las montañas y las arboledas de Lake District que, durante su infancia, habían dejado su huella impresa sobre él.[70] Al llegar a la edad adulta, Wordsworth y Shelley se habían sentido separados de esa presencia viva; se habían esforzado por tener una actitud receptiva, de escucha, y mediante el cultivo asiduo de esta «pasividad sabia», Wordsworth había recuperado una intuición que no era distinta a la lograda por los yoguis y los místicos. Era un

> estado bendito
> en el que la carga de misterio
> y el peso agotador y sofocante
> de todo este mundo incomprensible
> se aligeran: ese estado bendito y sereno,
> en el que los afectos suavemente nos conducen
> hasta que, casi suspendido el aliento de este armazón corpóreo
> e incluso el movimiento de la sangre,
> se adormece nuestro cuerpo
> y nos convertimos en alma viva:
> así, con la mirada aquietada por la armonía
> y la fuerza profunda de la alegría,
> penetramos la vida de las cosas.[71]

Como algunos de los *philosophes*, Wordsworth estaba fascinado por el mecanismo de la mente humana; creía que la mente afectaba profun-

damente nuestra percepción del mundo exterior, pero estaba convencido de que ése era un proceso en ambas direcciones. El mundo exterior informaba silentemente nuestros procesos mentales; la psique humana era tanto receptiva como creativa, «actuando sólo en alianza con las obras que contempla».[72]

John Keats (1795-1821), contemporáneo más joven de Wordsworth, utilizaba la expresión «capacidad negativa» para describir la actitud *extática* que era esencial para la intuición poética. Sucedía «cuando un hombre es capaz de vivir entre incertidumbres, misterios, dudas, sin ninguna irritante persecución del dato y la razón».[73] En vez de tratar de controlar el mundo mediante el razonamiento agresivo, Keats estaba dispuesto a sumergirse en la noche oscura del no saber: «Soy, sin embargo, un joven que escribe al azar, buscando partículas de luz en medio de una gran oscuridad, sin conocer el alcance de ninguna afirmación, de ninguna opinión».[74] Afirmaba alegremente que no tenía opiniones en absoluto, porque no tenía ningún yo. El poeta, creía, era «la más apoética de todas las cosas que existen, pues carece de toda identidad».[75] La verdadera poesía no tenía tiempo para lo «sublime egótico»,[76] que se imponía al lector:

> Odiamos la poesía que tiene una intención palpable respecto de nosotros, y que parece meterse las manos en los bolsillos si no la aprobamos. La poesía debería ser grande y discreta, algo que entra en el alma, y que no la asusta ni la asombra consigo misma, sino con su tema. ¡Qué hermosas son las flores en un lugar retirado! ¡Cómo perderían su belleza si llegaran en tropel hasta el camino gritando: «Admiradme, soy una violeta. Fijaos en mí, soy una prímula»![77]

Mientras que los *philosophes* habían recelado de la imaginación, Keats la veía como una facultad sagrada que introducía una verdad nueva en el mundo: «No estoy seguro de nada sino de la santidad de los afectos del corazón y de la verdad de la imaginación. Lo que la imaginación capta como belleza debe ser verdad, existiera antes o no; tengo la misma idea de todas nuestras pasiones, que son todas como el amor en su creación sublime de la belleza esencial».[78]

El teólogo alemán Friedrich Schleiermacher (1768-1834), que estaba muy influido por el movimiento romántico, se había apartado también de la religión newtoniana. Buscaba igualmente una presencia en «la mente del hombre». En *Sobre la religión: discursos a sus menospreciado-*

res cultivados (1799), argumentaba que la búsqueda religiosa no debería empezar con un análisis del cosmos, sino en las profundidades de nuestra psique.[79] Una religión de este tipo no sería una fuerza alienante, sino que estaría arraigada en lo que nos es «supremo y más querido».[80] Habría que encontrar a Dios en las «profundidades de la naturaleza humana», en «el fondo de las acciones y los pensamientos».[81] La esencia de la religión radica en el sentimiento de «absoluta dependencia» que es fundamental en la experiencia humana.[82] Esto no significa una servidumbre vil hacia un Dios externalizado, distante. Aspectos cruciales de nuestra vida —nuestra ascendencia, nuestra herencia genética, el momento y el modo de morir— están enteramente más allá de nuestro control. Por eso experimentamos la vida como «dada», como algo que recibimos. Esta «dependencia» no es meramente algo que haya sido impuesto por Dios; *es* Dios, la fuente y el «de dónde» de nuestro ser.[83] Sin embargo, esta teología es algo reductora: para Schleiermacher, el ser humano se convierte en el centro, origen y objetivo de la búsqueda religiosa. En vez de ser la explicación última del universo, Dios es una consecuencia necesaria de la naturaleza humana, un recurso que nos permite comprendernos.

El filósofo alemán Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) permaneció plenamente comprometido con el ideal ilustrado del conocimiento objetivo, pero habría estado de acuerdo con Blake en que el Dios externalizado debía perder su aislamiento solitario y sumergirse en la realidad mundana. Los seres humanos tienen pensamientos y aspiraciones que exceden su comprensión racional, y tradicionalmente los han expresado en el *mythos* de la religión. Pero ahora es posible reformularlos desde una perspectiva filosófica. En *La fenomenología del espíritu* (1807), Hegel afirmaba que la realidad última, que él llamaba *Geist* («Espíritu» o «Mente»), no es *un* ser, sino «el ser interior del mundo, aquello que esencialmente es».[84] Es, por lo tanto, el Ser mismo. Hegel desarrolló una visión filosófica que recuerda a la Cábala judía. Es un error imaginar que Dios está fuera de nuestro mundo, como un añadido a nuestra experiencia. El espíritu está inseparablemente entrelazado con los mundos humano y natural y sólo puede alcanzar su cumplimiento en la realidad finita. Éste, pensaba Hegel, es el significado real de la doctrina cristiana de la encarnación. A la inversa, es sólo cuando los seres humanos niegan la idea alienante de un Dios externalizado, separado, cuando descubren la divinidad inherente a su misma naturaleza, porque es en la mente humana donde el Espíritu universal se realiza de forma más plena.

La visión de Hegel expresaba el espíritu optimista, impetuoso y progresivo de la modernidad. No podía haber ninguna vuelta al pasado. Los seres humanos estaban comprometidos en un proceso dialéctico en el que incesantemente rechazaban ideas que una vez habían sido sagradas e incontrovertibles. Cada estado del ser produce su opuesto; estos opuestos se enfrentan, se integran y crean una nueva síntesis. Luego, todo el proceso vuelve a empezar. El mundo está, pues, recreándose de continuo. Las estructuras de conocimiento no son fijas, sino que son simplemente etapas en el despliegue de una verdad absoluta, final. La dialéctica de Hegel expresa la compulsión moderna a descartar la ortodoxia reciente. La religión, creía Hegel, era una de esas fases que los seres humanos deben dejar atrás cuando progresan hacia su realización última. En lo que ahora vemos, con la perspectiva temporal, como un movimiento siniestro, Hegel identificaba la religión alienante que había que rechazar con el judaísmo. Aparentemente desconocedor de la semejanza de su filosofía con la Cábala, culpaba a los judíos de transformar el Espíritu inmanente en un Dios externo y tiránico que había separado a hombres y mujeres de su naturaleza propia. De una manera que sería habitual en la crítica moderna de la fe, había presentado un cuadro deformado de la «religión» como elemento de contraste para sus propias ideas, seleccionando un sólo aspecto de una tradición compleja y pretendiendo que representara al conjunto.

Aunque Hegel subrayaba el movimiento implacablemente progresivo de la realidad, él, como los poetas románticos, había reelaborado, en realidad, ideas antiguas en una forma moderna. Cuando avanzó la modernización, los occidentales se encontraron a punto de entrar en un mundo que era, al mismo tiempo, cautivador e inquietante. Para mantenerse en paz con esos cambios fundamentales, se habían visto obligados a modificar su religión, sus métodos de educación y las estructuras políticas y sociales de su sociedad. Luchando para adaptarse a su mundo radicalmente alterado, habían abandonado actitudes tradicionales que, sin embargo, parecía que estaban impresas en la estructura misma de la humanidad. Cuando la Ilustración de verdad llegó a su fin, algunas de ellas empezaron a reaparecer. Poetas, filósofos y teólogos exhortaban a recuperar una actitud más receptiva hacia la vida. Cuestionaban la dicotomía moderna entre lo natural y lo sobrenatural, y respondían al distante Dios newtoniano con la imagen de un espíritu inmanente. Habían resucitado la idea de misterio. Condorcet, Hume y Kant habían sugerido que el no saber era una parte ineludible de nuestra respuesta al mundo. La

Edad de la Razón no había terminado, sin embargo. Sólo un grupo de élite de intelectuales había sido capaz de participar realmente en la Ilustración. Pero un movimiento religioso estaba a punto de llevar muchos de sus supuestos básicos a la tendencia general, de tal manera que llegarían a ser esenciales en la actitud occidental.

Capítulo 10

El ateísmo

En 1790, el reverendo Jedidiah Morse se presentó en Boston, desde el área rural de Massachusets, y lanzó una cruzada contra el deísmo, que acababa de alcanzar la cima de su desarrollo en Estados Unidos. Cientos de predicadores se unieron a este ataque, y hacia la década de 1830, el deísmo había sido marginado y una nueva versión del cristianismo ocupaba un lugar central en la fe de Norteamérica.[1] Conocido como «evangelicalismo», su objetivo era convertir a la nueva nación a la «buena noticia» del Evangelio. Los evangélicos no tenían tiempo para el Dios lejano de los deístas; en vez de basarse en la ley natural, querían un regreso a la autoridad bíblica, al compromiso personal con Jesús y a una religión del corazón y no de la cabeza. La fe no requería filósofos eruditos y expertos científicos; se trataba tan sólo de tener una convicción sentida y llevar una vida virtuosa.

En la «frontera» o límites de las áreas habitadas, casi el 40 % de los americanos se sentía desairado por el aristocrático gobierno republicano, que no compartía sus penurias, sino que les imponía contribuciones tan pesadas como los británicos y vendía la tierra para inversiones, sin ninguna intención de permitir las comodidades del otro lado del océano. Hombres y mujeres de la «frontera» estaban listos para escuchar a un nuevo tipo de predicador, que provocó una ola de *revivals* conocida como «el segundo gran despertar» (1800-1835). Este despertar fue políticamente más radical que el primero. Los ideales de sus profetas parecían muy diferentes de los proclamados por los padres fundadores. No

eran hombres cultos, y su cristianismo tosco y populista parecía estar a años luz del deísmo de Adams, Franklin y Jefferson. Sin embargo, pertenecían también al mundo moderno y fueron capaces de llevar a la gente los ideales de la república mucho mejor de lo que lo hicieron sus líderes políticos.

Con su cabello suelto y alborotado, Lorenzo Dow parecía un Juan Bautista moderno; todavía veía la tormenta como un acto directo de Dios y, sin embargo, con frecuencia comenzaba sus sermones con citas de Jefferson o de Paine, y exhortaba constantemente a sus feligreses a rechazar la superstición y a pensar por sí mismos. Cuando Barton Warren Stone dejó a los presbiterianos para fundar una Iglesia más democrática, llamó a su secesión «declaración de independencia». James O'Kelly, que había luchado en la Revolución y había estado completamente politizado, había dejado la corriente dominante del cristianismo para fundar su propia Iglesia de «metodistas republicanos». Estos hombres fueron llamados «genios populares».[2] Eran capaces de traducir los ideales modernos, como la libertad de expresión, la democracia y la igualdad, a un idioma que los menos privilegiados podían comprender y hacer suyo. Recurriendo a la tendencia radical de los evangelios, insistían en que los primeros debían ser los últimos, y los últimos, primeros; y en que Dios prefería a los pobres e iletrados. Jesús y sus discípulos no habían tenido una educación esmerada, así que no había por qué hacerse esclavos del clero instruido; todos tenían el sentido común suficiente para percibir por sí mismos el sentido inmediato de las Escrituras.[3] Estos profetas movilizaban a la población en movimientos de masas por todo el país, haciendo un uso creativo de la música popular y los nuevos medios de comunicación. En vez de imponer la modernidad desde arriba, como habían intentado los padres fundadores, crearon una rebelión de base contra el sistema racional, y tuvieron un gran éxito. Las sectas fundadas por Stone, O'Kelly y otros se fusionaron después para formar los Discípulos de Cristo, que hacia 1860 se había convertido en el quinto grupo protestante más importante de Estados Unidos, con unos doscientos mil miembros.[4]

Enraizado en el pietismo del siglo XVIII, el cristianismo evangélico llevó a muchos americanos del frío *ethos* de la Edad de la Razón al tipo de democracia populista, al antiintelectualismo y fuerte individualismo que todavía hoy caracterizan a la cultura americana. Los predicadores celebraban procesiones con antorchas y mítines de masas, y el nuevo género de canto evangélico transportaba al auditorio al éxtasis, de manera que lloraban y gritaban de alegría. Como algunos de los movimientos

fundamentalistas actuales, estas congregaciones daban a las personas que se sentían privadas del derecho al voto y explotadas, un medio de hacer que su voz fuera escuchada por el sistema.

Pero el movimiento evangélico no se limitaba a las zonas limítrofes. También los cristianos de las ciudades desarrolladas del Nordeste se habían desilusionado con el sistema deísta, cuya revolución había fracasado estrepitosamente en su pretensión de inaugurar un mundo mejor. Muchos grupos religiosos estaban deseosos de crear un «espacio» que estuviera separado del gobierno federal. Se habían sentido profundamente conmovidos por los pavorosos relatos que les llegaban de la Revolución Francesa, que parecía resumir los peligros de una racionalidad sin límites, y les horrorizó que su partidario Thomas Paine hubiera publicado *La edad de la razón* (1794) cuando el terror estaba en su apogeo. Si su sociedad democrática debía evitar los peligros del dominio de la turba, el pueblo debía hacerse más devoto. «Si deseáis ser realmente libres, debéis ser virtuosos, templados, bien instruidos», insistía Lyman Beecher (1775-1863), un pastor evangélico destacado de Cincinnati.[5] América era el nuevo Israel, insistía Timothy Dwight, presidente de Yale; sus límites, en continua expansión, eran un signo del Reino próximo; en consecuencia, para ser dignos de su vocación, los americanos debían hacerse más profundamente religiosos.[6] El deísmo era considerado ahora un enemigo satánico, responsable de los fracasos inevitables de la nueva nación: dando a la naturaleza la honra debida a Jesucristo, el deísmo promovía el ateísmo y el materialismo.[7]

Sin embargo, a pesar de su rechazo aparentemente visceral de la Ilustración, los evangélicos tenían vivos deseos de abrazar su teología natural. Seguían basándose sobre todo en la filosofía escocesa del sentido común y en el argumento del diseño de Paley, y veían al Dios de Newton como algo esencial al cristianismo. Las leyes naturales que los científicos habían descubierto en el universo eran demostraciones tangibles de la atención providencial de Dios, y proporcionaban a la fe de Jesucristo una certeza científica, inquebrantable. Al mismo tiempo que llamaba a una religión del corazón, Lyman Beecher insistía también en que el cristianismo evangélico era «eminentemente un sistema racional».[8] Y con esto se refería a la racionalidad de la ciencia.[9] En el mismo espíritu, James McCosh (1811-1894), presidente de Princeton, argumentaba que la teología era una «ciencia» que, «partiendo de una investigación de las obras de la naturaleza, ascendía al descubrimiento del carácter y la voluntad de Dios». Cualquier teólogo, afirmaba, debe proceder «de la misma mane-

ra que se hace en cualquier otra rama de investigación. Sale en busca de los datos, los dispone y los coordina, y elevándose desde los fenómenos que presentan por sí mismos sus argumentos, descubre, por las leyes ordinarias de las pruebas, la causa de todas las causas subordinadas».[10] Dios funcionaría exactamente de la misma manera que cualquier fenómeno natural; en el mundo moderno, había sólo un camino a la verdad, por eso la teología debía conformarse con el método científico.

Durante la década de 1840, Charles Grandison Finney (1792-1875), figura clave de la religión americana, llevó el tosco cristianismo democrático desde las «fronteras», o zonas apartadas, a las clases medias urbanas.[11] Finney usaba las técnicas más radicales de los profetas antiguos, pero dirigidas ahora a profesionales y hombres de negocios, recomendándoles que experimentaran directamente a Cristo, sin la mediación del sistema, que pensaran por sí mismos y que se rebelaran contra los teólogos académicos. El cristianismo era una fe estrictamente racional; su Dios era el creador y el gobernador de la naturaleza que actuaba a través de las leyes de la física. Cada acontecimiento natural revelaba la providencia de Dios; ni siquiera las emociones engendradas por los *revivals* estaban inspiradas directamente por Dios (como Jonathan Edwards había supuesto); por el contrario, estas pasiones piadosas mostraban que Dios actuaba a través de la habilidad del predicador que sabía cómo evocar respuestas psicológicas naturales.

Los evangélicos introdujeron la teología natural, hasta entonces patrimonio de una minoría, en la tendencia general. Aunque siguieran insistiendo en su trascendencia, creían, paradójicamente, que Dios podía ser conocido a través de la ciencia como un asunto de sentido común. Recelosos de los expertos eruditos, querían una religión clara, sin los abstrusos vuelos teológicos de la fantasía. Leían las Escrituras con un literalismo sin precedentes, porque esto les parecía más racional que la antigua exégesis alegórica. Como el discurso científico, el lenguaje religioso debía ser unívoco, claro y transparente. Los evangélicos llevaron también el concepto ilustrado de «creencia» como convicción intelectual al centro de la religiosidad protestante y perpetuaron la separación de la Ilustración entre lo natural y lo sobrenatural. Finalmente, en un intento de basar su fe en algo tangible, siguieron a los *philosophes* al poner la práctica de la moral en el centro de la religión. Querían un Dios racionalizado, que compartiera sus propios patrones morales y se comportara como un buen evangélico.[12] En el pasado, la moral y la conducta compasiva habían introducido a los fieles en la trascendencia; ahora se

afirmaba que Dios era «bueno», exactamente de la misma manera que podía serlo un ser humano. Curiosamente, Dios compartía el entusiasmo por las virtudes que aseguraban el éxito en el mercado: la frugalidad, la sobriedad, la autodisciplina, la diligencia y la templanza. Este Dios estaba claramente en peligro de convertirse en ídolo.

De nuevo, la religión americana se mostraba como una fuerza modernizadora, pero esta vez respaldaba el *ethos* capitalista, mientras que, al mismo tiempo, formulaba una crítica saludable del sistema. Durante la década de 1820, los evangélicos se lanzaron a realizar cruzadas de moral con objeto de acelerar la llegada del Reino, haciendo campaña contra la esclavitud, la pobreza urbana, la explotación, el alcohol, y luchando por la reforma penal, la educación de los pobres y la emancipación de las mujeres. Había un énfasis especial en el valor de cada ser humano, en el igualitarismo y en el ideal de unos derechos humanos inalienables. Estos grupos de reforma cristiana fueron los primeros en canalizar la eficacia, la energía y las técnicas burocráticas del capitalismo en empresas sin fines lucrativos, enseñando a la gente a planificar, organizar y perseguir un objetivo claramente definido.[13] Existía la convicción general de que las mejoras tecnológicas en el transporte, la maquinaria, la salud pública, el alumbrado de gas y las comunicaciones, que daban a los americanos un control sobre su entorno, conducirían también a la mejora moral.

Hacia mediados del siglo XIX, debido en gran medida, tal vez, a la iniciativa evangélica, los americanos eran más religiosos de lo que nunca lo habían sido. En 1780, había en Estados Unidos tan sólo unas 2.500 congregaciones; en 1820, había ya 11.000, y hacia 1860 se había alcanzado la espectacular cifra de 52.000, es decir, se había multiplicado casi por veintiuno. En comparación, la población de Estados Unidos crecía de unos cuatro millones en 1780 a 10 millones en 1820 y 31 millones en 1860, es decir, se había multiplicado por menos de ocho.[14] En América, el protestantismo alentó al pueblo contra el sistema, tendencia que continúa, de tal modo que, actualmente, es difícil encontrar un movimiento popular en Estados Unidos que no esté asociado a la religión de alguna manera. En 1850, en América, el cristianismo había tomado lo que quería de la Ilustración, y, confiando en la certeza derivada de la ciencia, parecía perfectamente armonizado con el mundo moderno.

Por contraste, en Europa estaba surgiendo un nuevo tipo de ateísmo diferente del «cientifismo» de Diderot y De Holbach.[15] Los americanos

recelaban del intelectualismo, y, horrorizados por la Revolución Francesa, habían utilizado el cristianismo para promover la reforma social. Pero los alemanes estaban inspirados por la Revolución Francesa, que había traducido los ideales intelectuales de la Ilustración a un programa de justicia y equidad. La situación política y social de Alemania descartaba la actividad revolucionaria y, después de la experiencia de Francia, parecía preferible tratar de cambiar la manera de pensar de la gente que recurrir a la violencia y el terror; por eso, durante la década de 1830, había aparecido en las universidades un cuadro intelectual antisistema.

Muchos de los intelectuales revolucionarios estaban instruidos teológicamente. En Alemania, la teología era una disciplina avanzada y progresista: dos de cada cinco licenciados tenía una licenciatura teológica y sabían que estaban en la vanguardia del cambio religioso. A finales del siglo XVIII, estudiosos alemanes como Johann Eichhorn (1752-1827), Johann Vater (1771-1826) y Wilhelm DeWette (1780-1849) habían introducido un nuevo método de leer la Biblia, aplicando a la Escritura la moderna metodología histórico-crítica empleada para estudiar los textos clásicos. A resultas de ello, habían descubierto que el autor del Pentateuco no era Moisés, sino que estaba compuesto de al menos cuatro fuentes distintas, y empezaban a considerar la revelación y la verdad religiosa de una manera enteramente diferente. Otros jóvenes se hicieron discípulos de Schleiermacher y de Hegel, y estaban deseosos de acelerar el proceso dialéctico expuesto por Hegel, aboliendo ideologías e instituciones reaccionarias. Particularmente indignados por los privilegios sociales del clero, consideraban a la Iglesia luterana un bastión del conservadurismo.

El nuevo ateísmo europeo fue producto de este anhelo radical de cambio político y social. Como parte del viejo régimen corrupto, las iglesias tenían que desaparecer, junto con el Dios que había apoyado al sistema.[16] Cuando se intensificó la modernización, la rápida industrialización y el crecimiento de la población durante la década de 1840 condujeron a una marcada miseria social. Los disturbios por la comida fueron brutalmente reprimidos. En este ambiente, Ludwig Feuerbach (1804-1872), discípulo de Schleiermacher y de Hegel, publicó *La esencia del cristianismo* (1841), que fue ávidamente leído, no sólo como declaración teológica, sino como opúsculo revolucionario. Feuerbach había llevado el llamamiento de Hegel por un Dios y una religión de este mundo a su conclusión lógica.[17] Si la idea de un Dios exterior, lejano, era tan alienante, ¿por qué no deshacerse completamente de ella? Dios, afirmaba

Feuerbach, no era otra cosa que una construcción humana opresiva. La gente había proyectado sus propias cualidades sobre un ser imaginario que no pasaba de ser un mero reflejo de los seres humanos. Así, «la creencia del hombre en Dios no es otra cosa que su creencia en sí mismo [...] en su Dios, no venera y ama otra cosa que su propio ser».[18] Hegel tenía razón. Dios no era exterior a la humanidad; la bondad, el poder y el amor que se le atribuían eran cualidades humanas y debían ser veneradas por sí mismas.[19] La idea de Dios había privado a los cristianos de confianza en sí mismos,[20] llevándoles a pensar que «ante Dios, el mundo y el hombre son nada».[21] La gente debía comprender que *ellos* eran los únicos «dioses» que existían, y entender que cualquier autoridad enraizada en la idea de Dios no era más que una expresión de egoísmo descarado.

La declaración en Francia, en 1848, de la Segunda República dio lugar a una esperanza general de que algo similar podía producirse en Alemania, y hubo llamamientos a un gobierno constitucional. Confiando en que esa agitación se extendería al resto de Europa, Karl Marx (1818-1883) publicó su *Manifiesto comunista*, pero un año más tarde era evidente que el movimiento revolucionario había fracasado. Marx daba por supuesto que Dios no existía, por eso no se molestó en justificar filosóficamente su ateísmo; su único objetivo era aliviar la miseria humana. Nacido en una familia judía de clase media en Traer, Marx había estudiado con Hegel en Berlín, donde había conocido a algunos de los teólogos más polémicos del momento. No logrando un puesto académico en Alemania, trabajó como periodista en París, hasta que fue expulsado por sus actividades políticas y se estableció en Londres, donde empezó a trabajar en *Das Kapital*, su monumental análisis del capitalismo.

Aunque el análisis de Feuerbach era notablemente sólido, concedía Marx, no iba lo bastante lejos. El tiempo de la teoría había pasado. «Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo —insistía Marx con firmeza—. Ahora es necesario *transformarlo*.»[22] En vez de meditar sobre la dialéctica de Hegel, un revolucionario comprometido debe llevarla a la práctica; debe sacar a la luz las contradicciones subyacentes en la sociedad capitalista, acelerando así la aparición de las fuerzas que la nieguen. Por supuesto, Dios era una proyección de las necesidades humanas —eso no hacía falta ni decirlo—, pero esas necesidades estaban creadas por factores sociales y materiales que condicionaban la manera en que la gente pensaba y vivía. La injusticia del capitalismo había producido un Dios que era simplemente una ilusión consoladora:

> La angustia *religiosa* es, al mismo tiempo, *expresión* de una angustia real y una *protesta* contra la angustia real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, como es el espíritu de una situación sin espíritu. Es el *opio* del pueblo.[23]

Cuando hombres y mujeres no estuvieran ya reducidos por un sistema opresor a una «esencia despreciable, abandonada, esclavizada, degradada», la idea de Dios se marchitaría.[24] El ateísmo no era una teoría abstracta, sino un proyecto. Era un programa esencial para el bienestar de la humanidad: «La *abolición* de la religión como felicidad *ilusoria* del pueblo es *necesaria* para su felicidad real».[25]

Otros empezaban a afirmar que era la ciencia, que durante tanto tiempo había sido una criada servicial de la religión, la que eliminaría a ésta. En su *Cours de philosophie positive* (1830-1842), en seis volúmenes, el filósofo francés Auguste Comte (1798-1847) presentaba la historia intelectual de la humanidad en tres etapas. En su fase teológica primitiva, la gente había visto a los dioses como causas últimas de los acontecimientos, luego, estos seres sobrenaturales se habían transformado en abstracciones metafísicas; y, en la fase final y más avanzada, la fase científica o «positivista», la mente no moraba ya en las esencias interiores de las cosas, que no se podían poner a prueba empíricamente, sino que se centraba sólo en los hechos. La cultura occidental estaba ya a punto de entrar en esta tercera fase positiva. No había vuelta atrás. No podíamos regresar a los consuelos metafísicos o teológicos del pasado, sino que estábamos obligados por las leyes inexorables de la historia a avanzar hacia la edad de la ciencia.

La ciencia se hacía cada vez más rigurosa en el proceso que había comenzado a minar las certezas religiosas populares. En 1830, Charles Lyell (1797-1875) había publicado el primer volumen de sus *Principios de geología*, donde afirmaba que la corteza de la Tierra era mucho más vieja que los seis mil años sugeridos en la Biblia; además, no había sido creada directamente por Dios, sino que se había formado por el lento efecto acumulativo del viento y el agua.[26] Lyell, cristiano liberal, se negaba a discutir las consecuencias teológicas de sus descubrimientos, porque la ciencia «debe conducirse como si las Escrituras no existieran».[27] Le irritaba profundamente el trabajo poco profesional de algunos de sus colegas, que atribuían una «importancia trascendente» a «cada punto de supuesta discrepancia o coincidencia entre los fenómenos de la natura-

leza y las interpretaciones generalmente aceptadas del texto hebreo».[28] Enunciaba de este modo su propia versión científica de la distinción antigua entre *mythos* y *logos*. Ciencia y teología eran disciplinas diferentes y era peligroso mezclarlas.

Los científicos ya no consideraban su disciplina una rama de la «filosofía», que siempre había estado interesada en la metafísica, y no se veían a sí mismos como caballeros-eruditos, sino como profesionales. A mediados del siglo XIX, no eran sólo los físicos, sino los geólogos, los botánicos y los biólogos quienes formulaban sus ideas con el lenguaje exacto de las matemáticas. Como parte de su nuevo *ethos* profesional, estaban empezando a insistir en una evaluación «positivista» de la verdad que excluía todo lo que no era cuantificable.[29] El geólogo de Cambridge Adam Sedgwick (1785-1873) definía la ciencia como «la consideración de todos los temas, sean de naturaleza pura o mixta, susceptibles de ser reducidos a medida y cálculo».[30] Evidentemente, esto no podía incluir a Dios. Debido a los avances maravillosos de la tecnología, los científicos eran tenidos en mayor estima que nunca. La ciencia parecía el avatar del progreso. Era definida, precisa y exacta; acumulaba la verdad de una manera metódica, resuelta, probaba sus teorías, corregía errores anteriores y se adentraba sin miedo en el futuro. Impresionados por su nuevo rigor profesional y deseosos de compartir el prestigio de la ciencia, los representantes de otras disciplinas estaban cada vez más influidos por su criterio positivista de verdad.

Pero las revelaciones de Lyell dieron a muchos creyentes, que solían pensar que la ciencia estaba de su lado, un susto saludable. En América, tras un pánico breve pero intenso, los clérigos evangélicos empezaron a retroceder en su literalismo bíblico estricto. Pero todavía se basaban en el argumento del diseño y pocos se daban cuenta de las nuevas y perturbadoras pruebas de que la vida misma —no meramente la corteza terrestre— había evolucionado desde formas «inferiores» a otras «superiores». El registro fósil mostraba que innumerables especies no habían logrado sobrevivir; en vez de un diseño claro, los geólogos descubrían una historia natural de dolor, muerte y extinción racial. En 1844, el popular escritor escocés Robert Chambers (1802-1871) publicó *Vestiges of the Natural History of Creation* [*Vestigios de la historia natural de la creación*], afirmando que pronto los científicos demostrarían que había una explicación puramente natural para el desarrollo de la vida. Pero otros trataban de «bautizar» estos nuevos descubrimientos. Para el profesor suizo-americano de Harvard Louis Agassiz (1807-1873), esta lucha había sido

parte del gran diseño de Dios;[31] Dios se había limitado a preparar la Tierra para sus habitantes humanos. Agassiz veía las pruebas de la mente divina en las simetrías de la naturaleza, que repetía sus patrones en cada vertebrado. Esto no podía haber sido accidental: «La conexión inteligible e inteligente entre los hechos de la naturaleza debía ser consideraba una prueba directa de la existencia de un Dios pensante».[32]

Pero se había sembrado una semilla de duda. El poeta inglés Alfred Tennyson (1809-1892) dio expresión conmovedora a la inquietud soterrada que estaba erosionando la fe de sus contemporáneos. El éxito popular instantáneo de *In Memoriam* (1850) ponía de manifiesto que se había hecho eco de los temores no expresados de muchos. Durante doscientos años, se había animado a los cristianos occidentales a creer que la investigación científica del mundo natural respaldaba su fe. Pero parecía ahora que, si había habido un plan divino, éste había sido cruel, despiadadamente pródigo y derrochador. Como expresó Tennyson de manera memorable, la naturaleza era «roja en dientes y garras». Dado que la prueba científica en la que se había enseñado a basarse a la gente había sido radicalmente puesta en duda, sólo podíamos «confiar débilmente en la esperanza mayor»:[33]

> Que nada camina sin un objetivo cierto,
> que ninguna vida será destruida,
> ni arrojada como basura al vacío,
> cuando Dios lo haya completado todo.[34]

Pero la «confianza» parecía vaga e insustancial al lado del conocimiento cierto, preciso y seguro de la ciencia. Incapaz de verificación, la verdad religiosa parecía ahora «fútil» y «frágil».[35]

> Mira, no sabemos nada;
> no puedo sino confiar en que el bien envolverá
> al final —en algún momento lejano— a todos,
> y el invierno se tornará primavera.
> Así sucede en mi sueño; pero, ¿qué soy yo?
> Un niño que grita en la noche,
> un niño que clama por la luz,
> sin más lenguaje que el grito.[36]

Se había inducido a los victorianos a considerarse invencibles; habían creído que la ciencia les conduciría a un mundo de progreso moral

y espiritual. Pero, al parecer, despojada de la fe que había hecho posible soportar las penas de la vida, en vez de alcanzar la mayoría de edad la humanidad seguía afligida por el terror y el desconcierto de su infancia.

Algunos teólogos se habían manifestado continuamente en contra de la canonización de una teología natural fundamentada científicamente. Horace Bushnell (1802-1876), el famoso pastor congregacionalista de Hartford, Connecticut, era denunciado como hereje por señalar que la teología tenía más en común con la poesía que con la ciencia.[37] El lenguaje religioso *tenía* que ser vago e impreciso porque lo que llamamos «Dios» está más allá del alcance del intelecto racional. El discurso sobre Dios «siempre afirma algo que es falso, o contrario a la verdad que se busca», pues «atribuye forma a lo que está en realidad más allá de la forma».[38] «Las formas fijas del dogma» desfiguran inevitablemente la verdad, porque esas «definiciones son, de hecho, sólo cambios de símbolo, y si las entendemos como algo más, nos conducirán indefectiblemente al error».[39] Observaciones que, en otros momentos, habrían sido un lugar común, eran ahora recibidas con furia. Los cristianos de Occidente se habían hecho adictos a la prueba científica y estaban convencidos de que, si Dios no era un dato empíricamente demostrable, la religión no podía ser verdadera en ningún sentido.

El 27 de diciembre de 1831, Charles Darwin, naturalista, se había embarcado en el buque de guerra británico *Beagle* para llevar a cabo un estudio científico de cinco años de duración por las aguas de América del Sur para estudiar la flora, la fauna y la geología de Tenerife, las islas Cabo Verde, Buenos Aires, Valparaíso, Galápagos, Tahití, Nueva Zelanda, Tasmania y, finalmente, las islas Keeting. Las pruebas que reunió le obligaron a negar el argumento del diseño de Paley. Ciertamente, Dios no había creado el mundo exactamente como lo conocemos. Por el contrario, parecía claro que las especies habían evolucionado poco a poco a lo largo del tiempo, a medida que se adaptaban a su entorno inmediato. Durante ese proceso de selección natural, habían perecido innumerables especies. En noviembre de 1859, Darwin publicó *El origen de las especies por medio de la selección natural.* Más tarde, en *Los antepasados del hombre* (1871), sugería de manera aún más controvertida que el *homo sapiens* se había desarrollado a partir del progenitor del orangután, el gorila y el chimpacé. Los seres humanos no eran la cúspide de una creación con un propósito; como todo lo demás, había evolucionado mediante la

prueba y el error, y Dios no había tenido ninguna intervención directa en su creación.

La hipótesis evolucionista echaba por tierra tantas ideas fundamentales preconcebidas que, inicialmente, pocos pudieron asimilarla por completo. Ni siquiera Alfred Russel Wallace (1823-1913), que había realizado una importante contribución al trabajo de Darwin, pudo aceptar la ausencia de una Inteligencia que lo controlara todo.[40] El botánico americano Asa Gray (1810-1888), evolucionista convencido y cristiano entregado, usó la hipótesis evolucionista en su estudio de la vida de las plantas, pero no podía aceptar la ausencia de un plan divino global.[41] La teoría darwiniana no sólo socavaba la teología basada en el diseño, que se había convertido en el fundamento de la creencia cristiana occidental, sino que contravenía los principios centrales de la Ilustración.

Sin embargo, Darwin no deseaba acabar con la religión. Su fe tuvo altibajos con el paso de los años, especialmente después de la trágica muerte de su hija Annie, pero su problema principal con el cristianismo no fue la selección natural; más bien, fue la doctrina de la condenación eterna: una reacción, sin duda, a los sermones sobre el fuego del infierno. Dijo a Asa Gray que era absurdo poner en duda que «un hombre pueda ser teísta ardiente y evolucionista», añadiendo: «Yo nunca he sido ateo en el sentido de negar la existencia de Dios. Pienso que, generalmente (y cada vez más, según envejezco), pero no siempre, agnóstico sería la descripción más correcta de mi estado mental».[42] Pero, como se derivaba de sus investigaciones, Dios no era ya la única explicación científica del universo. No sólo no había ninguna prueba científica de Dios; la selección natural había mostrado que esa prueba era imposible. Si los cristianos querían creer que el proceso evolutivo estaba supervisado por Dios de algún modo —y muchos querían creerlo así— eso sería, en adelante, un asunto de elección personal. Los descubrimientos de Darwin aceleraron la ya creciente tendencia a excluir a la teología del debate científico. Hacia finales de la década de 1860, la mayor parte de los científicos seguían siendo cristianos, pero *qua* científicos habían dejado de hablar de Dios. Como decía el físico americano Joseph Henry (1797-1878), la verdad científica exigía pruebas físicas estrictas; debía permitirnos «explicar, predecir y, en algunos casos, controlar los fenómenos de la naturaleza».[43] Dependiente totalmente de los hechos concretos y mensurables, la ciencia rechazaba ahora cualquier hipótesis que no se basara en la experiencia humana del mundo natural y no pudiera, por lo tanto, ser sometida a prueba.

Una de las primeras personas en comprender cómo impactaría todo esto en la teología natural fue Charles Hodge, profesor de teología de Princeton, que escribió el primer ataque religioso sistemático contra el darwinismo en 1874. Señalaba que los científicos habían estado tan inmersos en el estudio de la naturaleza que creían *solamente* en las causas naturales y no apreciaban que la verdad religiosa se basaba también en hechos reales y debía ser respetada como tal.[44] Hodge veía lo que le sucedería a la fe cristiana una vez que los científicos no aceptaran ya a Dios como explicación última. Estaba en lo cierto al anunciar que la religión, como él la conocía, «tiene que luchar por su vida contra la clase numerosa de los científicos».[45] Pero esto no habría sucedido si los cristianos no hubieran aceptado colocarse en tal situación de dependencia respecto de un método científico que les era por completo ajeno. El propio Hodge estaba en desacuerdo con Darwin sobre bases supuestamente científicas. Atascado en el modelo inicial del procedimiento científico moderno, todavía consideraba la ciencia como una recopilación sistemática de hechos, y no entendía el valor del pensamiento hipotético. Concluía que, puesto que Darwin no había probado su teoría, ésta era acientífica. Para Hodge era imposible que «cualquier mente normalmente constituida» creyera que la intrincada estructura del ojo, por ejemplo, no fuera el resultado de un diseño.[46]

Pero, en su oposición a Darwin, Hodge era una voz solitaria. La mayoría de los cristianos, incapaces de apreciar todas las implicaciones de la selección natural, estaban, no obstante, dispuestos a acomodarse a la evolución. Darwin no era todavía el enemigo en que se convertiría más tarde. A finales del siglo XIX, los cristianos conservadores estaban mucho más preocupados por un asunto enteramente diferente.

En 1860, un año después de la publicación de *El origen de las especies*, siete clérigos anglicanos publicaron *Essays and Reviews*, una serie de artículos que sirvieron para que la crítica especializada alemana de la Biblia fuera asequible al público en general, escasamente informado, que ahora se enteraba con asombro de que Moisés no había escrito los cinco primeros libros de la Biblia, de que el rey David no era el autor de los Salmos y de que los milagros bíblicos eran poco más que un tropo literario. En aquella época, los clérigos alemanes estaban mucho mejor preparados que sus colegas de Gran Bretaña y América, poco instruidos para seguir la investigación alemana o para explicarla a su grey.[47] Pero hacia la

década de 1850, los inconformistas británicos, a los que no se les permitía estudiar ni en Oxford ni en Cambridge, habían empezado a asistir a las universidades alemanas y llevaron la crítica especializada de vuelta con ellos. Ya había habido choques entre estos expertos «germanizados» y sus colegas de universidades y seminarios.

Essays and Reviews causó sensación. Vendió veintidós mil copias en dos años (más que El *Origen de las especies* en los primeros veinte años de su publicación), conoció trece ediciones en cinco años e inspiró unos cuatrocientos libros y artículos de respuesta.[48] Tres de sus autores pertenecían a un círculo de clérigos y científicos progresistas de Oxford y Cambridge, quienes se mantenían al día entre sí de los avances producidos en sus campos:[49] Baden Powell (1796-1860), titular de la cátedra Savilian de geometría en Oxford; Benjamin Jowett (1817-1893), humanista y más tarde profesor del Balliol College; y Mark Pattison, rector del Lincoln College. Los ensayos eran de calidad variable: analizaban la naturaleza de la profecía predictiva, la interpretación de los relatos de milagros y la autoría del Génesis. Pero, con mucho, el artículo más importante fue el ensayo de Jowett «Sobre la interpretación de la Escritura», que argumentaba que la Biblia debía estar sometida a la misma erudición rigurosa que cualquier otro texto antiguo. Los protestantes evangélicos, a quienes se les había enseñado a buscar el sentido inmediato de la Escritura y habían perdido en el proceso cualquier comprensión de la naturaleza de la mitología, encontraron estas ideas profundamente inquietantes. En 1888, la novelista inglesa Humphry Ward publicó *Robert Elsmere*, que contaba la historia de un clérigo cuya fe era destruida por la crítica especializada. En un momento, su esposa protesta: «Si los Evangelios no son verdaderos realmente, como historia, no veo en qué sentido puedan ser verdaderos o tener algún valor».[50] La novela se convirtió en un *best seller*, lo que venía a indicar que muchos de los lectores compartían su dilema.

La jerarquía estaba también preocupada por estas nuevas teorías. Inmediatamente después de la publicación de *Essays and Reviews*, una carta a *The Times*, firmada conjuntamente por el arzobispo de Canterbury y otros veinticinco obispos, amenazaba con llevar a los autores a los tribunales eclesiásticos. De hecho, dos fueron juzgados por herejía y declarados culpables; aunque el fallo fuera posteriormente revocado, perdieron sus puestos y Jowett fue temporalmente suspendido de los deberes clericales. Obispos, teólogos y profesores colaboraron en importantes simposios para contrarrestar *Essays and Reviews*, y, en una alianza inverosímil,

los anglocatólicos unieron sus fuerzas con los evangélicos en una declaración que afirmaba la inspiración divina de la Biblia. Setecientos diecisiete científicos (de estatus secundario) firmaron también una protesta redactada en tono muy fuerte, y algunos de los firmantes establecieron el Victoria Institute para defender la verdad literal de la Escritura.[51]

Los teólogos más progresistas que adoptaron el nuevo método histórico-crítico descubrían con frecuencia que sus partidarios más fieles eran científicos que, como ellos mismos, estaban en la vanguardia de su campo.[52] Cuando, por ejemplo, John William Colenso (1814-1883), obispo misionero de Natal, fue condenado al ostracismo por su estudio crítico del Pentateuco, Lyell lo presentó en su club, le dio ayuda financiera y los dos se hicieron grandes amigos. Cuando el reverendo Frederick William Farrar (1831-1903) escribió un artículo sobre el Diluvio, afirmando, a partir de pruebas proporcionadas por la crítica académica y la ciencia geológica, que, en realidad, el Diluvio no había cubierto toda la tierra, su ensayo fue rechazado por los editores del *Dictionary of the Bible,* de William Smith. Pero Darwin apoyó la candidatura de Farrar para la Royal Society, y Farrar fue uno de los portadores del ataúd de Darwin y pronunció un conmovedor discurso junto a su tumba.[53]

En Estados Unidos, los cristianos más liberales estaban abiertos a la crítica académica. Henry Ward Beecher (1813-1887), hijo de Lyman, creía que la doctrina y la creencia debían asumir un lugar secundario con relación al trabajo caritativo, y afirmaba que no era cristiano castigar a alguien por mantener una opinión teológica diferente. También los liberales estaban dispuestos a «bautizar» el darwinismo, argumentando que Dios actuaba en el proceso de selección natural y que la humanidad estaba evolucionando gradualmente hacia una mayor perfección espiritual: pronto, hombres y mujeres descubrirían que ningún abismo los separaba de Dios, y que podían vivir en paz entre sí. Pero se estaba abriendo una brecha entre liberales y conservadores. En entregada oposición a la crítica académica, Charles Hodge insistía en que cada palabra de la Biblia estaba inspirada por Dios y era infaliblemente verdadera. Su hijo Archibald escribió una defensa clásica de la verdad literal de la Biblia con su colega más joven Benjamín Warfield. Todos los relatos y afirmaciones de la Biblia estaban «absolutamente exentos de error y eran vinculantes para la fe y la obediencia». Todo en la Escritura era sin reserva «fiel a los hechos».[54]

En 1886, el predicador evangelista Dwight Lyman Moody (1837-1899) fundó el Moody Bible Institute en Chicago para combatir a la

crítica académica, con el objetivo de crear un marco para oponerse a las falsas ideas que, afirmaba, llevarían a la nación a la destrucción. Instituciones similares fueron fundadas por William B. Riley, en Minneapolis en 1902, y por el magnate del petróleo Lyman Stewart, en Los Ángeles en 1907. Para algunos, la crítica académica se estaba convirtiendo en un símbolo de todo lo que estaba mal en el mundo moderno. «Si no tenemos ningún patrón infalible —decía el clérigo metodista Alexander McAlister—, podemos también no tener ningún patrón en absoluto»; una vez la verdad bíblica hubiera sido desarticulada, todos los valores decentes desaparecerían.[55] Para el predicador metodista Leander W. Mitchell, la crítica académica era la culpable de la embriaguez y la infidelidad que se extendían por Estados Unidos,[56] mientras que el presbiteriano M. B. Lambdin la veía como la causa de la creciente tasa de divorcios, corruptelas, actos delictivos y asesinatos.[57] Pero la estridencia de estas afirmaciones refleja una angustia. Se había enseñado a los cristianos a considerar las verdades de la religión también al alcance de su mente, y a aceptar el sentido evidente de la Escritura como si estuviera basado en hechos concretos y reales. Esta actitud se hacía cada vez más difícil de mantener.

Después de Darwin, era posible negar la existencia de Dios sin negar por ello las pruebas científicas más concluyentes. Por vez primera, la increencia era una opción intelectual viable y sostenible. Pero, en general, se recelaba todavía del término «ateo». El reformador social inglés George Holyoake (1817-1906) prefería llamarse «secularista», porque el ateísmo tenía aún connotaciones de inmoralidad.[58] Charles Bradlaugh (1833-1891), que se negó a prestar el juramento parlamentario con su invocación a Dios cuando ocupó su asiento en la Cámara de los Comunes, estaba orgulloso de llamarse a sí mismo ateo, pero inmediatamente matizaba su postura: «No digo que no haya Dios; y no estoy tan loco para decir algo así hasta que usted no me diga qué es lo que entiende por "Dios"». Pero sabía que Dios no era «*algo* [palabra que él ponía deliberadamente en cursiva] enteramente distinto y diferente en sustancia» del mundo que conocemos.[59]

El teólogo británico Thomas H. Huxley (1825-1895) pensaba que el ateísmo categórico era demasiado dogmático, porque hacía afirmaciones metafísicas sobre la no existencia de Dios sobre bases físicas insuficientes.[60] Fue probablemente Huxley quien acuñó el término «agnósti-

co» (palabra basada en el *agnosco* latino: «no sé») en algún momento de la década de 1860. Para Huxley, el agnosticismo no era una creencia, sino un método. Su requisito era simple: «En asuntos del intelecto, no pretender que son ciertas conclusiones que no se han demostrado ni son demostrables». Puesto que todos ellos habían mantenido esta reticencia de principios rechazando el lujo de la certeza absoluta, Sócrates, Pablo, Lutero, Calvino y Descartes, todos ellos habían sido agnósticos, y el agnosticismo era ahora «el principio fundamental de la ciencia moderna».[61] Pero Huxley también veía el racionalismo científico como una nueva religión secular que exigía conversión y un compromiso total. Habría que escoger entre los mitos de la religión y las verdades de la ciencia. No podía haber ningún compromiso: «Los unos o las otras tendrían que sucumbir tras una lucha de duración desconocida».[62]

Huxley vio claramente que le tocaba librar una batalla. Mientras que la ciencia era el símbolo del progreso irreversible, la religión parecía parte del viejo mundo que estaba condenado a desaparecer.[63] Para Robert G. Ingersoll (1833-1899), abogado, orador y fiscal general del Estado, que llegó a ser portavoz principal del agnosticismo americano, pronto Dios se le quedaría pequeño a la humanidad: algún día, todo el mundo reconocería que la religión era un especie en extinción.[64] Para el poeta y novelista americano Charles Eliot Norton (1827-1908), «la pérdida de la fe religiosa entre los sectores más civilizados del género humano es un paso de la infancia a la madurez».[65] Hacia la década de 1870, esta convicción se había radicalizado y consolidado en un mito nuevo que veía a la religión y a la ciencia enzarzadas en un conflicto eterno e inevitable. Los paladines de la ciencia construyeron una historia, floridamente contada, que revisaba las relaciones entre ambas y que asignaba a los héroes del «progreso» —Bruno, Galileo, Lutero— el papel de infortunadas víctimas de cardenales malvados y puritanos fanáticos. Para el propagandista americano Joel Moody, la religión era la «ciencia del mal».

> Hombres de gran cultura o gran erudición y mujeres de virtud y devoción eminentes, desde el humilde campesinado a la realeza, han sido marginados por asuntos de conciencia o quemados o asesinados ante la chusma insensata seducida por Dios. Hombres y mujeres a los que se les han arrancado los miembros, sacado los ojos, cuya carne ha sido despedazada y quemada lentamente, y cuyos hijos han sido bárbaramente torturados en su presencia, a causa de la opinión religiosa.[66]

Para Ingersoll, la historia humana había estado marcada por un «conflicto mortal» en el que los valientes y solitarios defensores de la verdad, «resistiendo al miedo y la esclavitud mental, a los prejuicios y el martirio», habían arrastrado a la humanidad, «pulgada a pulgada», acercándola a la verdad».[67]

En 1871, John William Draper (1811-1882), jefe del Departamento de medicina de la Universidad de Nueva York, publicaba *The History of the Conflict between Religion and Science* [*Historia del conflicto entre la religión y la ciencia*], que alcanzó cincuenta ediciones y se tradujo a diez idiomas. Mientras la religión se aferraba tímidamente a las verdades inmutables de la revelación, la ciencia hacía grandes progresos, proporcionándonos telescopios, barómetros, canales, hospitales, higiene, escuelas, el telégrafo, el cálculo, máquinas de coser, rifles y buques de guerra. Sólo la Ciencia podía liberarnos de la tiranía de la Religión (habitualmente, Draper ponía estos términos con mayúscula, de manera que parecían personajes de una obra moralizante de teatro). «El eclesiástico debe aprender a mantenerse dentro del ámbito que ha elegido, y dejar de tiranizar al filósofo que, consciente de su propia fuerza y de la pureza de sus motivaciones, no soportará por más tiempo esa interferencia.»[68]

Finalmente, sin embargo, la polémica de Draper quedó deslucida por su prejuicio tendenciosamente anticatólico. Menos popular a nivel inmediato pero, en definitiva, más influyente fue *A History of the Warfare of Science and Theology in Christendom* [*Historia de la guerra entre la ciencia y la teología en la cristiandad*] (1896), del ardiente secularista Andrew Dixon White (1832-1918), primer presidente de la Cornell University.

> *En toda la historia moderna, la interferencia con la ciencia en el supuesto interés de la religión, independientemente de lo concienzuda que pueda haber sido esa interferencia, tuvo como resultado, de forma invariable, los peores males tanto para la religión como para la ciencia. Y, por otra parte, toda la investigación sin trabas de la ciencia, independientemente de lo peligrosas que, durante un tiempo, puedan haber parecido a la religión algunas de sus etapas, ha tenido como resultado invariable el mayor bien para la religión y para la ciencia.*[69]

Las dos se oponían de manera implacable. Una de estas protagonistas era beneficiosa para la humanidad; la otra, mala y peligrosa. Desde que Agustín insistió en la «autoridad absoluta de la Escritura», todos los

teólogos «sin excepción han obligado a la humanidad a alejarse de la verdad, y han hecho que la cristiandad se tambalee durante siglos en abismos de error y de tristeza».[70]

En realidad, las relaciones entre la ciencia y la fe eran más complejas y matizadas. Pero esta polémica exagerada ha seguido siendo el caballo de batalla de la crítica atea de la religión y es aceptada generalmente como realista. La tergiversación de Draper de la visión de Agustín sobre la Escritura es sólo un ejemplo de esta tendencia. Una de las historias apócrifas más persistentes que se desarrolló en esa época es la historia del encuentro de Huxley con Samuel Wilberforce, obispo de Oxford. En junio de 1860, poco después de la publicación de *El origen de las especies*, ambos participaron en un debate en una reunión de la British Association. Se dice que Wilberforce actuó para la galería y, demostrando que no había entendido nada de la evolución, concluyó preguntando guasonamente a Huxley si pretendía descender del mono a través de su abuela o de su abuelo. Huxley replicó que, sin duda, prefería descender de un simio antes que de un hombre como Wilberforce, que utilizaba su gran talento para ocultar la verdad. Es una historia que sintetiza de forma brillante el mito de la «guerra» en su retrato de la intrépida ciencia venciendo a la autocomplaciente e ignorante religión. Pero, como han demostrado repetidamente los eruditos, no hay ningún registro de este debate hasta la década de 1890. No se menciona en los informes contemporáneos de la reunión. De hecho, Wilberforce estaba completamente familiarizado con la teoría darwinista; su discurso en la British Institution resumía la reseña que había escrito hacía poco de *El origen de las especies*, que el propio Darwin, reconociendo que Wilberfore había señalado serias omisiones en su razonamiento que tendría que abordar, había considerado «extraordinariamente inteligente».[71]

Muy unida al mito de la «guerra» en la polémica atea estaba la idea de que la creencia era en sí misma inmoral, lo que también se convirtió en un ingrediente esencial de la ideología atea. Data de la publicación de *Ethics of Belief* [*Ética de la creencia*] (1871), de William Kingdom Clifford (1845-1879), profesor de matemáticas en el University College de Londres, que afirmaba que era inadmisible, no sólo intelectual, sino también moralmente, aceptar cualquier opinión —religiosa, científica o moral— sin pruebas suficientes. Ilustró su tesis con la historia del propietario de un barco que sabía que su navío necesitaba serias reparaciones pero decidía ahorrarse el gasto, argumentando que había sobrevivido a muchos viajes y que Dios no permitiría que se hundiera con tantos pasa-

jeros a bordo. Cuando el barco se hundió en medio del océano, pudo cobrar el seguro.

El libro de Clifford caló hondo. A finales de la década de 1860, la veneración general por la ciencia, como el único camino a la verdad, había convertido la idea de la «creencia» sin verificación en algo ofensivo no sólo intelectual, sino también moralmente. Para el sociólogo americano Lester Ward, la superstición (término que aplicaba indiscriminadamente a cualquier idea religiosa) conducía al ablandamiento neurológico del cerebro y a la debilitación de la fibra moral. Una vez se había aceptado la idea de que algunos asuntos estaban más allá de la comprensión humana, uno podría tragarse cualquier cosa.[72] Para el filósofo inglés John Stuart Mill (1806-1873), los espejismos de la fe «sancionarían la mitad de las ilusiones perversas registradas en la historia».[73] La credulidad era un acto de abyecta cobardía: «¡Dadme la tormenta y la tempestad del pensamiento y la acción antes que la tranquilidad sin vida de la ignorancia y la fe!», manifestaba Ingersoll con su arrojo habitual. «¡Desterradme del Edén si queréis; pero, primero, dejadme comer del fruto del árbol del conocimiento!»[74]

Actualmente estamos tan acostumbrados al feroz enfrentamiento entre la ciencia y la religión que estas ideas ya no nos sorprenden. Pero, a finales del siglo XIX, la mayoría de los hombres de Iglesia todavía respetaban la ciencia; aún no habían apreciado plenamente hasta qué punto el darwinismo había socavado la teología natural en que se basaba su «creencia». En aquella época, no fueron los religiosos quienes alimentaron el antagonismo entre las dos disciplinas, sino los defensores de la ciencia. La mayor parte de los científicos no tenía ningún interés en arremeter contra la religión; se contentaba con seguir tranquilamente con su investigación y sólo hacía objeciones cuando los teólogos trataban de obstruir sus investigaciones.[75] Fueron los divulgadores de Darwin quienes llevaron adelante la ofensiva de una cruzada antirreligiosa. Durante las últimas décadas del siglo XIX, Karl Vogt (1817-1895), Ludwig Büchner (1824-1899) y Ernst Haeckel (1834-1919) recorrieron Europa dando conferencias con entusiasmo a auditorios repletos.[76] Vogt era un buen científico (aunque algunos de sus colegas estimaban que llegaba a sus conclusiones de forma demasiado apresurada), pero era tan vehementemente anticlerical que, cuando discutía de religión, perdía toda perspectiva. Su método era presentar la fe de la manera más simplista posible —lanzando fieras invectivas contra el mito del Arca de Noé, por ejemplo, como si eso constituyera un impedimento real al avance científi-

fico—, dedicándose luego, con un derroche desproporcionado de tiempo y energía, a atacar al perro de paja que había creado.

Cuando volvían su atención hacia la religión, los tres fueron propensos a apartarse de la precisión que caracterizaba su análisis de la ciencia, de ahí que su crítica estuviera deslucida por generalizaciones desmedidas. Cuando leyó el *best seller* de Haeckel, *The Riddle of the Universe* [*El enigma del universo*], el filósofo Friedrich Paulsen dijo que se avergonzaba de pensar que lo había escrito un investigador alemán en el país de la erudición.[77] Haeckel afirmaba, por ejemplo, que, en el Concilio de Nicea, los obispos habían compilado el Nuevo Testamento eligiendo al azar los cuatro evangelios entre un montón de documentos falsificados, información que había sacado de un panfleto inglés excepcionalmente injurioso. Incluso daba equivocaba la fecha de Nicea. Cuando hablaba de la ciencia, Haeckel era cuidadoso, metódico y reverente, pero ninguna de esas cualidades se dejaba traslucir cuando escribía sobre religión.

Huxley no tenía tiempo para esta polémica, porque pensaba que ninguna investigación del mundo físico podría ofrecer ninguna prueba a favor o en contra de Dios. Pensaba que Draper era un pelmazo, Vogt un idiota, y despreciaba completamente el *best seller* de Büchner *Force and Matter* [*Fuerza y materia*], que afirmaba que el universo no tenía propósito alguno, que todo había derivado de una simple célula y que sólo un idiota podía creer en Dios. Pascal había explicado que «el corazón tiene sus razones» para las creencias que no eran accesibles a nuestra razón, y esto parece cierto también para las increencias de finales del siglo XIX. Los ateos proselitistas no ejemplificaban la precisión, la objetividad y el examen imparcial de las pruebas que eran ahora características del racionalismo científico que ellos glorificaban. No obstante, sus diatribas emocionales atraían a muchísima gente. Siempre ha existido una tendencia intolerante en la modernidad; durante mucho tiempo pareció necesario abjurar de la ortodoxia reciente como condición para la creación de la verdad nueva. El ateísmo era todavía una pasión minoritaria, pero quienes alimentaban dudas subterráneas y no estaban todavía dispuestos a renunciar a su fe puede que encontraran en esta crítica apasionada un sustituto catártico.

Otros renunciaron a su fe con pesar y no sintieron ningún desafío prometeico, ninguna embriagadora liberación. En «Dover Beach», el poeta británico Matthew Arnold (1822-1888) oía el «rugido en retirada, largo

y melancólico» de la fe cuando retrocedía, introduciendo «una nota eterna de tristeza». Los seres humanos sólo podían agarrarse unos a otros en busca de consuelo, pues el mundo que, en un tiempo parecía

> tan variado, tan hermoso, tan nuevo,
> no tiene en realidad ni alegría, ni amor, ni luz,
> ni certeza, ni paz, ni ayuda para el dolor;
> y nosotros estamos aquí como en una oscura planicie
> recorrida por confusas alarmas de batalla y de huida,
> donde ejércitos ignorantes se enfrentan en la noche.[78]

En su mejor momento, la religión había ayudado a que los fieles construyeran en su interior un refugio de paz que les permitía vivir creativamente con la tristeza de la vida; pero durante la época científica, esa seguridad interiorizada se había transformado en una certeza insostenible. Cuando su fe decreció, muchos victorianos sintieron el vacío que dejaba detrás.

Cuando el filósofo alemán Friedrich Nietzsche (1844-1900) examinó el corazón de sus contemporáneos, descubrió que Dios ya había muerto, pero que, sin embargo, muy pocos eran conscientes de ello.[79] En *La gaya ciencia* (1882), contaba la historia de un loco que corría una mañana por el mercado gritando: «¡Busco a Dios!». Con leve regocijo, los sorprendidos espectadores le preguntaron si Dios había huido o emigrado. «¿Que adónde ha ido Dios? —preguntó el loco— ¡Nosotros lo hemos matado, vosotros y yo! ¡Todos somos sus asesinos!»[80] El asombroso progreso de la ciencia había hecho irrelevante a Dios; había hecho que los seres humanos se centraran con tanta atención en el mundo físico que pronto serían constitutivamente incapaces de tomarse en serio a Dios. La muerte de Dios —es decir, el hecho de que el Dios cristiano se hubiera vuelto increíble— estaba «empezando ya a arrojar sus primeras sombras sobre Europa». La diminuta minoría que era capaz de comprender las implicaciones de este acontecimiento sin precedentes estaba descubriendo ya que «un sol parece haberse puesto y la confianza profunda parece haberse transformado en duda».[81]

Al hacer de «Dios» una verdad puramente teórica alcanzable por el intelecto racional y científico, sin ritual, oración ni compromiso ético, hombres y mujeres lo habían matado para sí mismos. Como los *marranos* judíos, los europeos estaban empezando a experimentar la religión como algo poco convincente, arbitrario y sin vida. El loco deseaba creer en Dios,

pero no podía. Lo impensable había sucedido: todo lo que el símbolo de Dios había señalado —bondad, belleza, orden, paz, sinceridad, justicia *absolutas*— estaba siendo lenta pero implacablemente eliminado de la cultura europea. La moral no se mediría ya por referencia a un valor último que trascendía los intereses humanos, sino simplemente por las necesidades del momento. Para Marx, la muerte de Dios había sido un proyecto, algo que debería realizarse en el futuro; para Nietzsche, ya había sucedido: era sólo cuestión de tiempo que «Dios» dejara de ser una presencia en la civilización científica de Occidente. A menos que se pudiera encontrar un absoluto nuevo que lo sustituyera, todo se desquiciaría y se relativizaría: «¿Qué hemos hecho al separar esta Tierra de su Sol? —preguntaba el loco— ¿Hacia dónde se dirigen ahora sus movimientos? ¿No caemos incesantemente? ¿Hacia atrás, hacia los lados y hacia delante, en todas direcciones? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿No vagamos errantes como a través de una nada infinita?».[82] Por supuesto, Nietzsche conocía los argumentos científicos y filosóficos para la negación de Dios, pero no se molestó en repetirlos. Dios no había muerto debido a las críticas de Feuerbach, Marx, Vogt y Büchner. Había habido, simplemente, un cambio de mentalidad. Como el antiguo Dios del Cielo, el moderno Dios lejano se estaba retirando de la conciencia de los que habían sido sus adoradores.

El siglo que había comenzado con la convicción de la posibilidad sin límites estaba dando paso a un terror indescriptible. Pero los seres humanos, creía Nietzsche, podían contrarrestar el peligro del nihilismo haciéndose divinos. Debían convertirse en el nuevo absoluto y ocupar el lugar de Dios. El Dios que habían proyectado fuera de sí mismos podía nacer en el espíritu humano como *Übermensch* («Superhombre»), que dotaría al universo de significado último. Para lograrlo, teníamos que rebelarnos contra el Dios cristiano, que había marcado el límite más allá del cual el ser humano podía aspirar, nos había separado de nuestro cuerpo y de nuestras pasiones, y nos debilitaba con el ideal de la compasión. Como encarnación de su voluntad de poder, el *Übermensch* empujaría la evolución de las especies a una fase nueva, de manera que la humanidad llegaría a ser finalmente divina. Pero, ¿qué sucedería cuando los seres humanos imaginaran realmente que eran la realidad suprema y la ley para sí mismos? ¿Qué sucedería cuando el ideal de la *kenosis* fuera reemplazado por el ansia desnuda de poder, reforzada por la capacidad inmensa de la tecnología científica?

Sigmund Freud (1856-1939), fundador de la ciencia del psicoanálisis, ilustra el cambio de disposición que Nietzsche había diagnosticado.[83]

Aunque creció en un hogar judío que se tomaba muy en serio la religión —o, tal vez, *debido a* su educación religiosa—, Dios había muerto realmente para Freud. No se hizo ateo como resultado de su estudio de la psicología; más bien fue psicoanalista porque era ateo. Para Freud, la idea de Dios era simplemente insostenible. En 1875 había descubierto los escritos de Feuerbach, que se había eclipsado desde la década de 1840, y creyó implícitamente en el mito de la «guerra»: en este conflicto en apariencia interminable, la religión debía ser eliminada.[84] Sólo la ciencia podía asegurar la salud física y mental de la humanidad y, en realidad, su victoria era inevitable. La racionalidad humana estaba haciendo valer sus méritos, rompiendo gradualmente los grilletes que habían impedido su desarrollo. «La voz del intelecto es una voz suave», escribió, y en definitiva triunfaría aniquilando la religión, pero sólo en «un futuro distante, distante».[85] Era peligroso forzar a la gente a que aceptase al ateísmo de forma prematura, pues eso podía conducir a una negación enfermiza.

Freud había estudiado medicina en la Universidad de Viena, pero siempre había tenido un interés profundo por la religión y la filosofía. Sus estudios religiosos, sin embargo, estuvieron dirigidos a la luz de la muerte de Dios en su corazón. No había necesidad ninguna de justificar el ateísmo, porque su verdad era evidente por sí misma. La idea de Dios es «tan patentemente infantil, tan extraña a la realidad, que para cualquiera que tenga una actitud amistosa hacia la humanidad es doloroso pensar que la gran mayoría de los mortales nunca serán capaces de elevarse por encima de esta idea de la vida».[86] Observando la similitud entre los ritos religiosos y los rituales obsesivos de algunos de sus pacientes, Freud concluyó que la religión era una neurosis que bordeaba la locura. El deseo de Dios derivaba de la experiencia de indefensión del niño y de su necesidad de un protector; reflejaba la pasión del niño por la justicia y su anhelo de que la vida continuara para siempre.

Freud ya había elaborado su teoría de los orígenes de la fe antes de empezar a estudiar religión. Simplemente seleccionó textos, que interpretó de manera algo excéntrica, que apoyaban su convicción de que la religión derivaba de las presiones psicológicas producto de nuestro desarrollo evolutivo. Había estado influido por las teorías evolucionistas de Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829), que pensaba que todas las criaturas vivas tenían un impulso innato a adaptarse a su entorno. Para llegar a las hojas de una rama alta, la jirafa aprendía a estirar el cuello y pasaba esta característica adquirida a la generación siguiente. En una teoría lamarckiana, desde entonces desechada como simplista, Freud sugería que la

religión era un rasgo adquirido de ese tipo, que se había desarrollado en respuesta a un acontecimiento específico. En una etapa muy temprana del desarrollo humano, proponía en *Tótem y tabú* (1913), el patriarca tenía derechos exclusivos sobre las mujeres de la tribu. Esto despertó la hostilidad y el resentimiento de sus hijos, que le derrocaron y le mataron, pero, más tarde, atormentados por el remordimiento, inventaron rituales para aliviar su culpa. En *Moisés y el monoteísmo* (1938), Freud argumentaba que Moisés había sido matado por los israelitas en el desierto durante una representación ritual de este asesinato primordial.

Su definición de la religión en *El futuro de una ilusión* (1927) es también reduccionista: la religión es la satisfacción de los deseos inconscientes, instintivos, una fantasía que fue una vez consoladora pero que ahora está condenada a fracasar, porque sus mitos y rituales pertenecen a una etapa primitiva de la evolución humana. Era ya tiempo de permitir a la ciencia que apaciguara nuestros miedos y proporcionara una base nueva de moralidad. Estas explicaciones se ganaron el respeto porque estaban enraizadas en la ciencia, pero la crítica de Freud era defectuosa por la muy poco científica idea de la mujer como *homme manqué*: la religión era una actividad femenina, mientras que el ateísmo representaba al ser humano saludablemente masculino y posreligioso.[87] Su idea de la religión enraizada en la veneración del niño hacia el padre induce también a preguntarse si el rechazo de Dios por parte de Freud no derivaría de una hostilidad inconsciente de éste hacia su padre.

Freud ha sido considerado el último de los *philosophes*. En cierto sentido, se puede entender el psicoanálisis como la culminación del proyecto de la Ilustración de colocar toda la realidad bajo el control de la razón. Gracias a la obra pionera de Freud, se podían interpretar los sueños, sacar a la luz los impulsos inconscientes y poner al descubierto el sentido oculto de los mitos antiguos. Pero Freud ensombrecía también el ideal ilustrado al demostrar que la razón comprendía sólo la corteza más exterior de la mente humana, y no pasaba de ser una costra superficial en un crisol rabioso de instintos primitivos sobre los que teníamos un escaso control. Mientras Darwin había revelado que la naturaleza era «roja en dientes y garras», Freud mostraba que la mente era un campo de batalla en el que luchábamos sin fin con las fuerzas inconscientes de nuestra psique, con pocas esperanzas de una resolución final.

Freud sacó a la luz la corriente más oscura del *fin de siècle* cuando sugirió que los seres humanos estaban fuertemente motivados tanto por un deseo de muerte como por un deseo de procreación. Pero, a finales del

siglo XIX, muchos cristianos creían que los seres humanos estaban evolucionando hacia un estado nuevo y más perfecto. Los agnósticos, por su parte, estaban convencidos de que el mundo sería un lugar mejor sin Dios. Ingersoll miraba hacia delante, hacia un futuro en el que «el hombre, reuniendo valor de una sucesión de victorias sobre los obstáculos de la naturaleza, lograría una serena grandeza desconocida para los discípulos de cualquier superstición».[88] La duda era «la matriz y la cuna del progreso».[89] La idea de que un «Dios personal hace todo» había alimentado «la pereza, la ignorancia y la miseria»,[90] pero ahora se podían canalizar las energías que habían sido minadas por la religión hacia la creación de un mundo más justo e igualitario. «Está en marcha una lucha, en la que la criatura humana más humilde no es incapaz de participar, entre los poderes del bien y los del mal», escribía John Stuart Mill. La tarea de esa generación era aminorar el «con frecuencia casi insensible progreso por el que el bien está siendo gradualmente arrinconado desde el mal».

> Hacer algo durante la vida, incluso en la escala más humilde si no se llega a más, para acercar cada vez más esta consumación, es el pensamiento más alentador y estimulante que puede inspirar una naturaleza humana.[91]

Ésta, más que cualquier creencia en lo sobrenatural, era la religión del futuro; trabajar para que los seres humanos llenaran el vacío descrito por Nietzsche.

Pero esta visión de esperanza requería un acto de fe. La guerra civil americana (1861-1865) y la guerra francoprusiana (1870-1871) habían revelado el horror de la guerra en la era industrial, cuando las ciencias exactas se aplicaban al armamento para conseguir efectos devastadores. Sin embargo, los Estados nacionales de Europa parecían esclavos del deseo de muerte de Freud. Después de la guerra francoprusiana, emprendieron una carrera armamentista que condujo a la carnicería de la Primera Guerra Mundial (1914-1918), considerando, al parecer, la guerra como una necesidad darwiniana en la que sólo sobrevivirían los más aptos. Costara lo que costara a sí mismo o a otros, el Estado moderno debía conseguir el ejército más poderoso y crear las armas más destructivas. El escritor británico I. F. Clarke mostró que, entre 1871 y 1914, era raro el año en que no aparecía en algún país europeo una novela o un relato que mirara hacia delante, describiendo un futuro aterrador.[92] La «siguiente gran guerra» se cernía como un calvario espantoso pero inevitable, del que la nación surgiría con fuerza y vigor renovados.

A principios del nuevo siglo, el poeta y novelista británico Thomas Hardy (1840-1928) expresaba patéticamente la difícil situación moderna. En «The Darkling Thrush», escrito el 30 de diciembre de 1900, describía la desolación sombría del espíritu humano ajeno a los caminos tradicionales de llegar al sentido de la vida. Comparaba las «nítidas características» del paisaje invernal con «el cadáver del siglo»; decía Hardy que «cada espíritu de la tierra parece, como yo, carente de fervor». Súbitamente, un viejo tordo —«frágil, lúgubre y pequeño»— empezó a cantar, sumiendo a su alma en una melancolía creciente. Cuando escuchaba estas «conmovedoras vísperas», Hardy sólo pudo reflexionar, con calma y una triste aceptación:

Tan escaso motivo para el canto
de aquel sonido extático
había en las cosas terrestres,
lejanas o próximas,
que llegué a pensar que
en su feliz melodía de buenas noches
vibraba alguna esperanza bendita,
que él conocía y de la que yo era inconsciente.[93]

Capítulo 11

El no saber

En el Segundo Congreso Internacional de Matemáticos, en París, en 1900, el matemático alemán David Hilbert (1862-1943) predijo de manera confiada un siglo de progreso científico sin precedentes. Había exactamente veintitrés problemas pendientes en el sistema newtoniano, y una vez éstos se hubieran resuelto, nuestro conocimiento del universo sería completo. No parecía haber ningún límite para el progreso del Occidente moderno. En casi todos los campos, artistas, científicos y filósofos parecía que anticipaban un animoso mundo nuevo. «En diciembre de 1910, o hacia esa fecha, la naturaleza humana cambió», escribió la novelista británica Virginia Woolf (1882-1941) después de visitar la sorprendente exposición de los pintores postimpresionistas franceses. Los artistas se burlaban deliberadamente de las expectativas de su público, proclamando de manera tácita la necesidad de una visión nueva en un mundo nuevo. Las viejas certezas se evaporaban. Algunos querían contemplar los fundamentos irreductibles, eliminando lo periférico, y centrarse en lo esencial para construir una realidad diferente: los científicos buscaban el átomo o la partícula; los sociólogos y los antropólogos volvían a las sociedades primordiales y a los artefactos primitivos. Había una voluntad general de hacer trizas el pasado, de escindir el átomo para crear algo nuevo. Pablo Picasso (1881-1973) desmembraba a sus modelos o los contemplaba simultáneamente desde perspectivas diferentes. Las novelas de Woolf y James Joyce (1882-1914) abandonaban la narrativa tradicional de causa y efecto, arrojando a sus lectores a la corriente caótica de

la conciencia de sus personajes, de manera que se sintieran inseguros de lo que realmente sucedía o de cómo debían juzgar la acción.

Pero la Primera Guerra Mundial reveló el nihilismo autodestructivo que, a pesar de sus logros colosales, se ocultaba en el corazón de la civilización occidental moderna. Se ha descrito como el suicidio colectivo de Europa: acabando con toda una generación de jóvenes, la guerra dañó tanto a la sociedad europea que, probablemente, nunca se recuperaría por completo de ello. La completa futilidad de la guerra de trincheras, librada como lo fue sin que hubiera por medio ninguna causa humanitaria, ideológica o social, desafiaba al racionalismo de la era científica. Los países más avanzados y civilizados de Europa se habían mutilado a sí mismos y habían mutilado a sus adversarios con su nueva tecnología militar para servir al ego nacional. La guerra misma parecía una parodia terrible del ideal mecanicista: una vez el intrincado mecanismo del servicio militar obligatorio, el transporte de tropas y la manufactura de armas se había puesto en marcha, parecía adquirir su propio impulso y resultaba casi imposible detenerlo. Después del armisticio, la economía de Occidente parecía estar en un declive terminal, y la década de 1930 vio la Gran Depresión y el auge del fascismo y el comunismo. Al final de la década, lo impensable había sucedido y el mundo estaba enredado en una segunda guerra mundial. Era ahora difícil sentirse optimista sobre el progreso sin límites de la civilización. Las ideologías seculares modernas se estaban demostrando tan letales como cualquier intolerancia religiosa. Revelaban la capacidad destructora inherente a toda idolatría: una vez la realidad finita de la nación se había convertido en un valor absoluto, estaba obligada a vencer y destruir a todos los que pretendieran competir con ella.

La ciencia moderna se había basado en la creencia de que era posible alcanzar la certeza objetiva. Hume y Kant habían lanzado dudas sobre este ideal sugiriendo que nuestra interpretación del mundo externo era un mero reflejo de la psicología humana. Pero incluso Kant creyó que las categorías fundamentales de la ciencia newtoniana —espacio, tiempo, sustancia y causalidad— estaban más allá de la duda. Sin embargo, en el lapso de una generación, desde la confiada predicción de Hilbert de que todo lo que tenían que hacer los físicos era añadir los toques finales al gran «sistema» de Newton, éste había sido desbancado. Ya a finales del siglo XIX, el físico escocés James Clerk Maxwell (1831-1879) había desarrollado la teoría de la radiación electromagnética, poniendo de manifiesto que los físicos empezaban a interpretar el tiempo de una manera muy diferente a como lo experimentamos, puesto que una onda de radio

podía recibirse antes de que hubiera sido enviada. Los desconcertantes experimentos sobre la naturaleza del éter y la velocidad de la luz dirigidos por los científicos americanos Albert Michelson (1852-1951) y Edward Morley (1838-1923) sugerían que las velocidades relativas de la luz del Sol eran las mismas en la dirección de la rotación de la Tierra que cuando se oponían a ella, lo que resultaba completamente incoherente con la mecánica newtoniana. Siguió el descubrimiento de la radioactividad por Alexander Edmond Becquerel (1820-1891) y el aislamiento de los fenómenos cuánticos por Max Planck (1858-1947). Finalmente, Albert Einstein (1879-1955) aplicó la teoría cuántica de Planck a la luz, y formuló sus teorías especial (1905) y general (1916) de la relatividad. La relatividad podía acomodarse a los descubrimientos de Michelson-Morley reuniendo los conceptos de espacio y tiempo, considerados absolutos por Newton, en un espacio-tiempo continuo. Basándose en los avances de Einstein, Niels Bohr (1885-1962) y Werner Heisenberg (1901-1976) desarrollaron la mecánica cuántica, que contradecía casi todos los postulados principales de la física newtoniana.

En igual medida se contradecía el supuesto tradicional de que el conocimiento avanzaba por acumulación, cuando cada generación añadía sus logros a los ya establecidos por sus predecesoras. En el universo desconcertante de la mecánica cuántica, el espacio tridimensional y el tiempo unidimensional se habían convertido en aspectos relativos de una continuidad cuatridimensional de espacio-tiempo. Los átomos no eran los sólidos e indestructibles bloques de construcción de la naturaleza, sino que estaban en gran medida vacíos. El tiempo transcurría a ritmos diferentes para observadores que viajaban a velocidades distintas: podía ir hacia atrás o incluso detenerse por completo. Las leyes geométricas de Euclides ya no ofrecían la estructura universal y necesaria de la naturaleza. Los planetas no se movían en sus órbitas porque fueran arrastrados hacia el Sol por la fuerza gravitatoria que actuaba a distancia, sino porque el espacio en el que se movían era realmente curvo. Los fenómenos subatómicos eran particularmente desconcertantes, pues podían ser observados como ondas y, a la vez, como partículas de energía. «Todos mis intentos de adaptar el fundamento teórico de la física a este conocimiento fracasaron —recordaba Einstein—. Era como si me hubieran quitado el suelo debajo de los pies, sin ninguna base firme que permitiera ver algo sobre lo que poder construir.»[1]

Si estos descubrimientos eran desconcertantes para los científicos, parecían completamente impenetrables para los legos. Un espacio cur-

vo, finito y, sin embargo, sin límites; objetos que no eran cosas, sino meros procesos; un universo en expansión; fenómenos que no adoptaban ninguna forma definitiva hasta que se los observaba, todo desafiaba cualquier idea hasta entonces aceptada. Las grandes certezas de Newton habían sido reemplazadas por un sistema que era ambiguo, cambiante e indeterminado. A pesar de Hilbert, no parece que estuviéramos más cerca de comprender el universo. Los seres humanos producían al azar minucias cuya existencia era probablemente efímera, mientras parecían lanzados a la deriva en un vasto universo impersonal. No había ninguna respuesta clara en cuanto a lo que había precedido al «Big Bang» que había dado origen al universo. Ni siquiera los físicos creían que las ecuaciones de la teoría cuántica describieran lo que realmente había; esas abstracciones matemáticas no podían expresarse en palabras, y nuestro conocimiento se limitaba a símbolos que eran meras sombras de una realidad indescriptible. El no saber parecía incorporado a la condición humana. La revolución de la década de 1920 había derrumbado la ortodoxia científica tradicional, y si eso había sucedido una vez, podía suceder de nuevo.

Algunos cristianos pensaban que la nueva física simpatizaba con la fe, aun cuando Einstein siempre insistió en que la relatividad era una teoría científica y no tenía relación con la religión. Magnificaron ilusionadamente su famosa observación, formulada en un debate con Bohr en Bruselas (1927), de que aunque la mecánica cuántica era «en verdad imponente», «una voz interior me dice que [...] no nos acerca más al secreto del Anciano. En cualquier caso, estoy convencido de que Él no juega a los dados».[2] Pero Einstein no se estaba refiriendo al Dios personal; simplemente utilizaba «el Anciano» (una imagen cabalística del Medievo) para simbolizar el orden impersonal, inteligible e inmanente de lo que existe. Sin embargo, el astrónomo británico Arthur Stanley Eddington vio la relatividad como una prueba de la existencia del espíritu en la naturaleza; el canónigo Arthur F. Smethurst la veía como una manifestación del Espíritu Santo;[3] otros pensaban que la nueva concepción del tiempo corroboraba la idea de la vida después de la muerte[4] o que la teoría del *Big Bang* justificaría el relato del Génesis;[5] y algunos incluso trataron de ver la indeterminación de la mecánica cuántica como el soporte para el control providencial que Dios ejerce sobre el mundo.[6] Este tipo de especulación estaba mal concebido. Habituados a su necesidad de pruebas científicas, estos apologistas interpretaban los antiguos símbolos bíblicos de una manera demasiado literal. Max Planck tenía una visión más sabia de las relaciones entre ciencia y religión. Las dos eran

compatibles: la ciencia se ocupa del mundo material objetivo, y la religión de valores y principios éticos. El conflicto entre ellas se basaba «en una confusión de las imágenes y parábolas de la religión con las afirmaciones científicas».[7]

Después de Einstein, se hizo inquietantemente claro que la ciencia no sólo era incapaz de ofrecernos pruebas definitivas, sino que sus descubrimientos eran intrínsecamente limitados y provisionales. En 1927, Heisenberg formuló el Principio de Indeterminación de la física nuclear, mostrando que era imposible que los científicos alcanzaran un resultado objetivo porque el acto de observación mismo afectaba a la interpretación del objeto de su investigación. En 1931, el filósofo austriaco Kurt Gödel (1906-1978) concibió un teorema para mostrar que cualquier sistema formal lógico o matemático debe contener presupuestos que no son verificables dentro de ese sistema; habría siempre proposiciones que sólo podían ser probadas o refutadas por aportaciones desde el exterior. Esto socavaba completamente el supuesto tradicional de la decidibilidad sistemática. En sus Gifford Lectures de 1929, en Edimburgo, el filósofo estadounidense John Dewey (1859-1952) argumentaba que la búsqueda de la certeza de Descartes no podía ser por más tiempo el objetivo de la filosofía moderna. Heisenberg nos había liberado de la mecánica del siglo XVII, cuando el universo parecía una máquina gigante compuesta de componentes separados, mientras que esta nueva generación de científicos estaba revelando la interconexión profunda de toda la realidad.

Aparentemente, nuestro cerebro era incapaz de lograr una certeza total o una prueba indiscutible. Nuestra mente estaba limitada y algunos problemas, al parecer, permanecerían insolubles. Como explicaba el físico americano Percy Bridgman (1882-1961):

> La estructura de la naturaleza puede ser tal que nuestros procesos de pensamiento no se correspondan suficientemente con ella para permitirnos pensarla en absoluto [...]. El mundo se desvanece y nos esquiva [...]. Nos enfrentamos con algo verdaderamente inefable. Hemos alcanzado el límite de los grandes pioneros de la ciencia, el límite de la idea de que vivimos en un mundo en relación de simpatía con nosotros que puede ser abarcado por nuestra mente.[8]

Los científicos estaban empezando a parecer teólogos apofáticos. No sólo Dios estaba más allá del alcance de la mente humana, sino que

el mundo natural era también decididamente esquivo. Parecía que un cierto grado de escepticismo era endémico a la condición humana.

Sin embargo, por perturbadora que fuera esta revolución científica, los físicos no parecía que estuvieran demasiado consternados.[9] Einstein había afirmado que si su teoría de la relatividad era correcta, se podía hacer tres predicciones: se podría explicar la precesión aparentemente excéntrica del planeta Mercurio; se podría calcular la desviación exacta de un rayo de luz por la masa gravitatoria del Sol; y, dado que la masa del Sol reduciría la velocidad de la luz, eso tendría un efecto en la luz que emitiera. En diez años, las dos primeras predicciones fueron confirmadas por datos experimentales; pero la tercera no se confirmó hasta la década de 1960, pues la reducción de la velocidad de la luz era mínima y los científicos carecían de la tecnología adecuada para medirla. En principio, Einstein podía estar equivocado, pero no se mostraba inquieto: cuando le preguntaron qué sucedería si sus teorías no se justificaban en el laboratorio, replicó: «¡Peor para los experimentos, la teoría es correcta!». La teoría científica no parecía depender plenamente del raciocinio y el cálculo: la intuición y un sentido de la belleza y la elegancia eran también factores importantes. Y durante cuarenta años, los físicos trabajaron gustosamente como si la relatividad fuera cierta. Tenían lo que las personas religiosas llamarían «fe» en ella. Finalmente, esa fe se vio recompensada cuando se dispuso de una nueva técnica espectroscópica y los científicos pudieron observar el efecto que había predicho Einstein. En ciencia, como en teología, los seres humanos podían hacer progresos sobre ideas no demostradas, que funcionaban prácticamente aunque no hubieran sido comprobadas de manera empírica.

La revolución científica de la década de 1920 influyó con claridad en la obra de Karl Popper. En su libro seminal *La lógica de la investigación científica* (1934), sostenía la racionalidad de la ciencia y su compromiso con la prueba rigurosa y la neutralidad de los principios, pero argumentaba que no avanzaba, como se pensaba comúnmente, por la compilación sistemática y acumulativa de datos verificados empíricamente. Se movía hacia delante cuando los científicos proponían conjeturas audaces, imaginativas, que nunca podían ser verificadas perfectamente y no eran más fiables que cualquier otra «creencia», porque la prueba sólo es completamente fiable cuando revela que la hipótesis es falsa. A menudo se oyó decir a Popper: «No sabemos nada». El filósofo británico Bryan Magee, creía que ésta era «la intuición filosófica más importante, la que debe informar toda nuestra actividad filosófica».[10] Los seres humanos

nunca lograrían el conocimiento perfecto, porque cualquier cosa que sepamos en cualquier momento dado se revisa invariablemente más tarde. Pero, lejos de deprimirse por ello, Popper pensaba que su compromiso constante con problemas insolubles era una delicia sin fin. «Una de las mayores fuentes de felicidad —explicaba en sus memorias— es lanzar un atisbo, aquí y allí, de un aspecto nuevo del mundo increíble en el que vivimos, y de nuestro increíble papel en él.»[11]

Ésta era también la experiencia de Einstein. La nueva ciencia no le hacía ascos al asombro místico y al misterio. Como explicaba Einstein:

> La emoción más bella que podemos experimentar es la mística. Es la sembradora de todo arte verdadero y de toda ciencia verdadera. Aquél a quien esta emoción le es desconocida [...] está prácticamente muerto. Saber que lo que es impenetrable para nosotros existe realmente, que se nos manifiesta como la sabiduría suprema y la belleza más radiante, que nuestras torpes facultades pueden comprender sólo en sus formas más primitivas, es un conocimiento, un sentimiento, que está en el centro de toda religiosidad verdadera. En este sentido, y solamente en éste, yo pertenezco a las filas de los hombres devotamente religiosos.[12]

Sin duda, Einstein no suscribiría la idea del personalizado Dios moderno. Pero muchos de los teólogos cuya obra hemos considerado —Orígenes, los capadocios, Dionisio y Tomás de Aquino— habrían entendido perfectamente lo que quería decir.

No todo el mundo estaba dispuesto a abandonar la búsqueda de certeza. Durante la década de 1920, un grupo de filósofos se reunía en Viena para discutir, entre otros temas, las ideas del matemático austríaco Ludwig Wittgenstein (1889-1951). El objeto de su sumamente complejo *Tractatus logico-philosophicus* (1921) era mostrar la completa futilidad de hablar de ideas que estaban más allá de los datos claros basados en los datos empíricos de los sentidos: «De lo que no se puede hablar —dijo de manera célebre—, mejor es callar».[13] Era muy legítimo decir «está lloviendo» porque esta afirmación es fácil de verificar. Pero es inútil discutir algo hipotético o inefable —en filosofía, ética, estética, lógica o matemáticas—; por eso ese tipo de especulación debería ser descartada. Fiel a sus principios, Wittgenstein había dejado la universidad en 1918 para convertirse en maestro rural hasta 1930, cuando aceptó una beca de investigación en Cambridge.

El Círculo de Viena estaba de acuerdo en que, puesto que sólo podemos hacer afirmaciones significativas sobre asuntos que se puedan testar y verificar mediante la experiencia de los sentidos, únicamente las ciencias naturales son una fuente fiable de conocimiento.[14] El lenguaje emotivo es irrelevante, porque está capacitado para despertar el sentimiento o inspirar la acción, pero no se puede probar de ninguna manera. Obviamente, el concepto «Dios» carece de todo significado; en realidad, ateísmo o agnosticismo serían posturas incoherentes, porque no hay nada con respecto a lo cual ser agnóstico o ateo.[15] Como otros intelectuales de su tiempo, los positivistas lógicos —como fueron conocidos estos filósofos— trataban de volver a fundamentos irreductibles. Su postura radical revelaba la tendencia intolerante de la modernidad que caracterizaría también a otros tipos de fundamentalismo. Su estrecha definición de la verdad suponía el rechazo indiscriminado de las humanidades y la negativa a considerar cualquier idea que pudiera rivalizar con las propias.[16] Sin embargo, los seres humanos siempre han reflexionado sobre preguntas que no son susceptibles de obtener una solución definitiva: la contemplación de la belleza, la mortalidad y el sufrimiento han sido parte esencial de la experiencia humana, y a muchos les parece una actitud no sólo arrogante, sino poco realista desecharlas de manera terminante.

En el otro extremo del espectro intelectual se desarrollaba una forma de positivismo cristiano que representaba una rebelión de base contra el racionalismo moderno. El 9 de abril de 1906, la primera congregación de pentecostalistas afirmaba haber experimentado el Espíritu en una pequeña casa de Los Ángeles, convencidos de que había descendido sobre ellos de la misma manera que sobre los discípulos de Jesús, en la fiesta judía de Pentecostés, cuando la presencia divina se había manifestado en lenguas de fuego y había dado a los apóstoles la capacidad de hablar en lenguas extrañas.[17] Cuando hablaban en «lenguas», los pentecostalistas sentían que regresaban al núcleo fundamental de la religiosidad que existe por debajo de cualquier exposición lógica de la fe cristiana. En cuatro años, había cientos de grupos pentecostales por todo Estados Unidos, y el movimiento se había extendido a otros cincuenta países.[18] Al principio, estaban convencidos de que su experiencia anunciaba los Últimos Días; multitudes de afroamericanos y blancos desfavorecidos llegaron a raudales a sus congregaciones en la firme creencia de que Jesús volvería pronto y establecería una sociedad más justa. Pero con la Primera Guerra Mundial este optimismo se había hecho añicos,

y veían su don de lenguas como una manera nueva de hablar con Dios: ¿no había explicado san Pablo que, cuando los cristianos encuentran difícil la oración, «el Espíritu mismo intercede por nosotros con gemidos inefables»?[19]

En un sentido, esto era una versión distorsionada de la espiritualidad apofática: los pentecostalistas se volvían hacia un Dios que estaba más allá del alcance de las palabras. Pero el apofatismo clásico de Orígenes, Gregorio de Nisa, Agustín, Dionisio, Buenaventura, Tomás de Aquino y Eckhart hubiera recelado de este tipo de espiritualidad experimental. En un servicio pentecostal, hombres y mujeres caían en estados de trance, se les veía levitar y sentían que una alegría inefable se apoderaba de sus cuerpos. Veían brillantes rayos de luz en el aire y caían al suelo, derribados por el peso de la gloria.[20] Era una forma de positivismo porque los pentecostalistas se basaban en la inmediatez de la experiencia sensorial para validar sus creencias.[21] Pero la explosión meteórica de este tipo de fe indicaba la generalizada insatisfacción que generaba el *ethos* racional moderno. Se desarrollaba en una época en que muchos empezaban a tener dudas sobre la ciencia y la tecnología, que habían demostrado su potencia letal durante la Gran Guerra. Los pentecostalistas reaccionaban también contra los cristianos más conservadores que intentaban que su religión basada en la Biblia llegase a ser enteramente razonable y científica.

Como explicaba A. C. Dixon, uno de los padres fundadores del fundamentalismo protestante, en 1920: «Soy cristiano porque soy pensador, racionalista y científico». Su fe dependía de «la observación exacta y el pensamiento correcto». Las doctrinas no eran especulaciones teológicas, sino datos.[22] Los cristianos evangélicos seguían aspirando al ideal planteado en los comienzos de la modernidad de una certeza absoluta basada en la verificación científica. Sin embargo, los fundamentalistas también considerarían sus experiencias de fe —las conversiones por un nuevo nacimiento, la curación por la fe y la convicción emocional fuertemente sentida— una verificación positiva de sus creencias. El racionalismo casi desafiante de Dixon indica, tal vez, un miedo oculto. Con la Gran Guerra, un elemento de terror se había introducido en el protestantismo conservador de Estados Unidos. Muchos creían que los catastróficos episodios de Somme y Passchendale eran las batallas que, según la Escritura, tenían que anunciar los Últimos Días; muchos cristianos estaban ahora convencidos de que estaban en la primera línea de una guerra apocalíptica contra Satanás. Las salvajes historias de propaganda de las atrocidades alemanas parecía que eran la prueba positiva de que

había sido correcto enfrentarse a la nación que engendró la crítica académica.[23] Pero desconfiaban igualmente de la democracia, que evocaba la posibilidad de un «gobierno de la turba» y de la «república roja» que había nacido de la atea revolución bolchevique (1917).[24] Estos cristianos americanos no veían ya a Jesús como un salvador cariñoso; más bien, como proclamaba el líder conservador Isaac M. Haldeman, el Cristo del Apocalipsis «aparece como alguien que no busca ya ni amistad ni amor [...]. Desciende para poder derramar la sangre de los hombres».[25]

Todos los movimientos fundamentalistas que he estudiado en el judaísmo, el cristianismo y el islam están arraigados en un miedo profundo.[26] Para Dixon y sus colegas protestantes conservadores, que estaban a punto de establecer el primer movimiento fundamentalista de los tiempos modernos, era una variante religiosa del malestar generalizado que siguió a la Gran Guerra, y que les hizo tergiversar la tradición que trataban de defender. Estaban dispuestos a la lucha, pero el conflicto podría haberse quedado en sus mentes agitadas si los protestantes más liberales no hubieran escogido ese momento para lanzar una ofensiva contra ellos. Los liberales estaban horrorizados por las fantasías apocalípticas de los conservadores. Pero, en vez de criticarlos sobre bases bíblicas y doctrinales, les propinaron, de manera bastante injustificable, un golpe bajo. Su ataque reflejaba la ansiedad extrema del período de posguerra y, en ese momento de trauma nacional, era lo más adecuado para provocar indignación, furia y la determinación de responder.

El fundamentalismo —sea judío, cristiano o islámico— comienza casi siempre como un movimiento defensivo; es, habitualmente, una respuesta a una campaña de correligionarios o compatriotas que se percibe como hostil e invasora. En 1917, durante un período de la guerra, particularmente sombrío, los teólogos liberales de la Facultad de Teología de la Universidad de Chicago lanzaron una ofensiva en los medios de comunicación contra el Moody Bible Institute, del otro lado de la ciudad.[27] Acusaban a estos literalistas bíblicos de estar a sueldo de los alemanes y los comparaban con los bolcheviques ateos. Su teología era, según el *Christian Register*, «la aberración mental más asombrosa que se haya producido en el campo del pensamiento religioso».[28] Los conservadores respondieron en tono similar, replicando que, al contrario, era el pacifismo de los liberales lo que había hecho que Estados Unidos se quedara atrás en la carrera armamentística;[29] eran ellos quienes habían estado confabulados con los alemanes, puesto que era la crítica académica, que tanto admiraban los liberales, lo que había causado el derrumbe de los valores

decentes en Alemania.[30] Durante décadas, la crítica académica había estado rodeada de un halo de mal. Este tipo de simbolismo, que lleva el debate más allá de la discusión lógica y desapasionada, es una característica persistente de los movimientos fundamentalistas.

En 1920, Dixon, Reuben Torrey y William B. Riley constituyeron oficialmente la World's Christian Fundamentals Association para luchar por la supervivencia del cristianismo y del mundo. Ese mismo año, en un encuentro de la Northern Baptist Convention, Curtis Lee Lewis definió al «fundamentalista» como un cristiano que luchaba para arrebatar al Anticristo un territorio ya perdido y «para librar la batalla real por los fundamentos de la fe».[31] El movimiento se extendió. Tres años después, los fundamentalistas prosperaban y parecía que empezaban a llevar ventaja en la mayoría de los grupos protestantes. Pero, entonces, se embarcaron en una nueva campaña que provocó el descrédito de los fundamentalistas, al menos durante unas décadas.

En 1920, el político demócrata William Jennings Bryan (1860-1925) lanzó una cruzada contra la enseñanza de la evolución en escuelas y universidades; casi sin ayuda, Bryan fue el responsable de sustituir a la crítica académica por el darwinismo en el primer puesto de las preocupaciones del fundamentalismo.[32] Veía las dos cuestiones indisolublemente ligadas, pero consideraba la evolución mucho más peligrosa. Dos libros —*Headquarters Nights* (1917), de Vernon L. Kellogg, y *The Science of Power* (1918), de Benjamin Kidd— le habían causado una profunda impresión. En estas dos obras, los autores recogían entrevistas con soldados alemanes, que atestiguaban la influencia que las ideas darwinistas habían desempeñado en la determinación de Alemania de declarar la guerra. Esta «investigación» convenció a Bryan de que la teoría evolucionista anunciaba el derrumbe de la moral y de una civilización de buenas costumbres. Sus ideas eran ingenuas, simplistas y falsas, pero mucha gente empezaba a sospechar de la ciencia y encontró un público bien dispuesto. Cuando Bryan visitó Estados Unidos, su conferencia «La amenaza del darwinismo» atrajo a grandes multitudes y logró una amplia cobertura por parte de los medios de comunicación. Pero un acontecimiento inesperado en el Sur dio a su campaña una magnitud imprevista.

En aquellas fechas, el movimiento fundamentalista se limitaba principalmente a los Estados del Norte, pero los sureños habían empezado a preocuparse por la evolución. En 1925, las asambleas legislativas de los Estados de Florida, Misisipi, Tennessee y Luisiana aprobaron leyes para prohibir la enseñanza de la evolución en las escuelas públicas. En res-

puesta, John Scopes, un joven maestro de Dayton, Tennessee, decidido a dar un golpe por la libertad de expresión, confesó que había quebrantado la ley, y en julio de 1925 fue llevado a juicio. La nueva American Civil Liberties Union (ACLU) envió un equipo de abogados para defenderle, encabezado por el defensor racionalista Clarence Darrow (1857-1938). Cuando Bryan accedió a hablar en defensa de la ley antievolucionista, el juicio dejó de ser sobre las libertades civiles y se convirtió en una contienda entre religión y ciencia.

Como muchas disputas fundamentalistas, el juicio a Scopes era un choque entre dos puntos de vista incompatibles.[33] Tanto Darrow como Bryan representaban valores americanos nucleares: Darrow, por supuesto, representaba la libertad intelectual, y Bryan, los derechos de la gente ordinaria, que tradicionalmente se mostraba recelosa de los eruditos, no tenía ninguna comprensión real de la ciencia y sentía que las élites sofisticadas estaban imponiendo sus valores en la América provinciana. Al final, Bryan fue un desastre en el estrado, mientras que Darrow fue capaz de abogar con brillantez por la libertad que era esencial a la empresa científica. Al final del juicio, Darrow apareció como el héroe del lúcido pensamiento racional, mientras que Bryan quedaba como un elemento anacrónico, inútil e incompetente, totalmente aislado del mundo moderno: agravó el simbolismo al morir pocos días después del juicio. Scopes, no obstante, fue declarado culpable y la ACLU tuvo que pagar su multa, pero Darrow y la ciencia fueron los verdaderos vencedores en Dayton.

La prensa disfrutó mucho. Muy especialmente, el periodista H. L. Mencken (1880-1956), que denunció a los fundamentalistas como el azote de la nación. Qué apropiado era, gritaba con entusiasmo, que Bryan, que amaba a la gente sencilla del campo, incluidos los «boquiabiertos primates de las aldeas de la meseta», hubiera terminado sus días en un «pueblecito de Tennessee de segunda categoría». Los fundamentalistas estaban en todas partes: estaban «la gran mayoría en las calles principales, por detrás de las fábricas de gas. Están en todas partes donde el saber resulta una carga demasiado pesada para las mentes mortales, incluso el vago y amable saber que se imparte en la pequeña escuela roja». Eran los enemigos de la ciencia y la libertad, y no tenían ningún lugar legítimo en el mundo moderno.[34] El escritor Maynard Shipley argumentaba que, si los fundamentalistas tomaban el control de los grupos religiosos e imponían sus ideas intolerantes a la gente, Estados Unidos se vería arrastrada a la Edad Media.[35]

En Dayton, los liberales se habían sentido amenazados cuando los derechos de libertad de palabra y libertad de investigación estuvieron en peligro. Estos derechos eran sagrados, no porque fueran «sobrenaturales», sino porque eran ahora puntos clave de la identidad moderna, y, como tales, inviolables y no negociables. Si se suprimían, todo iría mal. Para los fundamentalistas, que tenían miedo de la modernidad y sabían que algunos de sus exponentes más vociferantes habían jurado destruir la religión, la nueva doctrina de la inerrancia bíblica, propuesta por los teólogos de Princeton, era sagrada, no sólo debido a su sanción sobrenatural, sino porque proporcionaba la única garantía de certeza en un mundo cada vez más incierto. En el futuro, habría conflictos semejantes entre personas, en etapas diferentes del proceso de modernización, que tenían ideas contrapuestas de lo sagrado. Los religiosos habían asestado un buen golpe para defender un valor que sentían en peligro, y los liberales lo habían devuelto con fuerza. Al principio, dio la impresión de que el ataque de los liberales había tenido éxito. Después del juicio de Scopes, los fundamentalistas parecieron calmarse y aceptar la derrota. Pero no habían desaparecido. Simplemente, se habían retirado a la defensiva, como hicieran los fundamentalistas de otras tradiciones en el futuro, para crear un enclave de devoción en un mundo que parecía hostil a la religión, formando sus propias iglesias, emisoras de radio, editoriales, escuelas, universidades e institutos bíblicos. Hacia el final de la década de 1970, cuando esta sociedad contracultural hubo logrado suficiente fuerza y confianza, los fundamentalistas volverían a la vida pública, lanzando una contraofensiva para convertir a la nación a sus principios.

Durante el tiempo que pasaron en su anonimato político, los fundamentalistas se volvieron más radicales, alimentando sus profundos motivos de queja contra la cultura americana dominante.[36] La historia posterior mostraría que, cuando un movimiento fundamentalista es atacado, se vuelve casi invariablemente más agresivo, resentido y extremado. Arraigado como está el fundamentalismo en el miedo a la aniquilación, sus adeptos ven cualquier ataque como prueba de que el mundo liberal o secular pretende realmente la eliminación de la religión. También los movimientos judíos y musulmanes se conformarían a este modelo. Antes de Scopes, los fundamentalistas tendían a estar a la izquierda del espectro político, dispuestos a trabajar con socialistas y liberales en las zonas desfavorecidas de las ciudades en rápido proceso de industrialización. Después de Scopes, viraron a la extrema derecha, donde han permanecido.

Las burlas de la prensa demostraron ser contraproducentes, puesto que hicieron que los fundamentalistas reforzaran aún más la militancia en sus ideas. Antes de Scopes, la evolución no había sido un tema importante; incluso literalistas ardientes como Charles Hodge sabían que el mundo había existido muchísimo antes de los seis mil años que se mencionan en la Biblia. Sólo muy pocos suscribían la llamada «ciencia de la creación», que afirmaba que el Génesis era científicamente fiable en todos sus detalles. La mayor parte de los fundamentalistas eran calvinistas, aunque el propio Calvino no habría compartido su hostilidad hacia el conocimiento científico. Pero después de Dayton, el literalismo bíblico inquebrantable llegó a ser parte esencial de la mentalidad fundamentalista, y la ciencia de la creación se convirtió en la bandera del movimiento. Se haría imposible discutir el tema racionalmente, porque la evolución no era ya meramente una hipótesis científica, sino un «símbolo» marcado de manera indeleble por la derrota y la humillación. La historia de los comienzos del primer movimiento fundamentalista de la era moderna se reveló paradigmática. La crítica debe ser consciente de que, cuando se ataca a una religión que parece oscurantista, es probable que ese ataque la haga más extremista.

La Segunda Guerra Mundial (1939-1945) puso de manifiesto la terrorífica eficacia de la violencia moderna. La explosión de bombas atómicas en Hiroshima y Nagasaki dejó al descubierto la autodestrucción nihilista en el corazón de los brillantes logros del *homo technologicus*. Nuestra capacidad de hacer daño y mutilar a los otros seguía el ritmo de nuestro extraordinario progreso científico y económico, y parecíamos carecer de la sabiduría o de los medios para mantener nuestra agresividad dentro de unos límites seguros y adecuados. El escandaloso descubrimiento de que seis millones de judíos habían sido asesinados de manera sistemática en los campos nazis, atrocidad que se había producido en Alemania, protagonista principal de la Ilustración, ponía en cuestión la naturaleza del progreso humano.

En ocasiones se describe el Holocausto como una erupción de barbarie premoderna; incluso se lo considera una expresión de los impulsos religiosos que habían sido reprimidos en la sociedad secular. Pero los historiadores y la crítica social han puesto en tela de juicio esa visión.[37] Es cierto, sin duda, que el antisemitismo cristiano había sido una enfermedad crónica en Europa desde el tiempo de las Cruzadas, y, aunque los

cristianos individuales protestaron contra el horror y trataron de salvar a sus vecinos judíos, muchos de los grupos religiosos guardaron un completo y vergonzoso silencio. Hitler nunca dejó oficialmente la Iglesia católica, y debería haber sido excomulgado; además, Pío XII ni condenó ni se distanció de los programas nazis.

Pero culpar de toda la catástrofe a la religión es, sencillamente —y quizás, incluso, peligrosamente—, inexacto. Lejos de estar en conflicto con la búsqueda racional de una modernidad bien organizada y orientada a un objetivo, la espantosa eficacia de los nazis fue un ejemplo supremo de esa tendencia. Los gobernantes habían iniciado hacía tiempo políticas de limpieza étnica cuando establecieron sus modernos Estados centralizados. Para usar todos los recursos humanos a su disposición y mantener la productividad, los gobiernos habían considerado necesario integrar grupos de fuera, como los judíos, pero los acontecimientos de las décadas de 1930 y 1940 mostraban que esa tolerancia era meramente superficial y que, por debajo, seguía estando al acecho la vieja intolerancia. Para llevar a cabo su programa de genocidio, los nazis contaron con la tecnología de la era industrial: los ferrocarriles, la avanzada industria química, y la burocracia y la gestión racionalizadas. El campo de concentración era una réplica de la fábrica, sello distintivo de la sociedad industrial, pero lo que ellos producían masivamente era la muerte. La misma ciencia estaba implicada en los experimentos eugenésicos allí realizados. La idolatría moderna del nacionalismo había idealizado tanto el *volk* alemán que no había ningún lugar para los judíos: nacido del nuevo racismo «científico», el Holocausto era lo último en ingeniería social en lo que se ha denominado la moderna «cultura de jardín», que simplemente elimina las malas hierbas, ejemplo de la suprema perversión de la planificación racional en la que todo está subordinado a un solo objetivo claramente definido.[38]

Quizás el Holocausto no fuera tanto una expresión como una perversión de los valores judeocristianos.[39] Como los ateos se habían apresurado a señalar, el símbolo de Dios había marcado el límite del potencial humano. En el corazón de la ideología nazi estaba el anhelo romántico de un paganismo alemán precristiano que nunca habían comprendido adecuadamente, y una negación del Dios que, como Nietzsche había sugerido, ponía freno a la ambición y a la instintiva libertad «pagana». El exterminio del pueblo que el Dios de la Biblia había creado era una representación simbólica de la muerte de Dios proclamada por Nietzsche.[40] O, tal vez, la causa real del Holocausto fue la ambigua vida después de la muerte del sentimiento religioso de la cultura occidental y

las malignas energías liberadas por la degradación de las formas religiosas que las habían canalizado hacia la producción de resultados más benignos.[41] En la teología cristiana, se había definido tradicionalmente el infierno como la ausencia de Dios, y los campos de exterminio reproducían de manera extraña el simbolismo tradicional del infierno: los cuerpos desollados, atormentados, azotados, los chillidos y las burlas, los cuerpos deformados, las llamas y el aire pestilente, todo ello evocaba las imágenes del infierno descritas por los artistas, poetas y dramaturgos de Europa.[42] Auschwitz era una epifanía oscura que nos ofrecía la visión terrible de aquello a lo que se parece la vida cuando se ha perdido todo sentido de lo sagrado y el ser humano —cualquier ser humano— ya no es venerado como un misterio inviolable.

Elie Wiesel, superviviente del Holocausto y ganador del premio Nobel, creía que Dios murió en Auschwitz. Durante su primera noche en el campo de concentración había contemplado el humo negro subiendo hacia el cielo desde el crematorio, donde se estaban consumiendo los cuerpos de su madre y su hermana. «Nunca olvidaré aquellos momentos —escribió años más tarde— en que asesinaron a mi Dios y a mi alma, y transformaron mis sueños en polvo.»[43] Cuenta cómo, un día, la Gestapo ahorcó a un niño con el rostro de un «ángel de mirada triste», que estaba silente y casi tranquilo mientras subía a la horca. El niño tardó casi una hora en morir delante de los miles de espectadores a los que se les obligó a contemplarlo. Detrás de Wiesel, uno de los prisioneros murmuró: «¿Dónde está Dios?». Y Wiesel escuchó una voz que, desde su interior, respondía: «¿Dónde está? Está ahí, colgando de la horca».[44]

Se puede ver esta historia como un signo exterior de la muerte de Dios anunciada por Nietzsche. ¿Cómo podemos justificar todo el mal que vemos en un mundo supuestamente creado y gobernado por una deidad benévola? Para el escritor judío estadounidense Richard Rubenstein, esta concepción de Dios no es viable por más tiempo. Rubenstein piensa que el hecho de que algunos judíos escaparan sólo por muy poco al exterminio no debe llevarles a renunciar a su religión, pues esto les enajenaría su pasado. Pero el Dios moral, amable, de los judíos liberales parece demasiado anodino y aséptico: ignora la tragedia inherente a la vida con la esperanza de que las cosas mejorarán. Rubenstein se siente atraído, más bien, por el Dios que se vacía, de Isaac Luria, que no fue capaz de controlar el mundo que había creado. Los místicos vieron a Dios como Nada; Auschwitz reveló el vacío abismal de la vida, y la contemplación del En Sof de Luria era una manera de entrar en la Nada primordial de

la que veníamos y a la que todos retornaríamos.[45] El teólogo británico Louis Jacobs creía, sin embargo, que el Dios impotente de Luria no podía dar sentido a la existencia humana. Prefería la solución clásica de que Dios es mayor a todo lo que los seres humanos pueden concebir, y que sus caminos no son nuestros caminos. Dios puede ser incomprensible, pero existe la opción de poner la confianza en este Dios inefable y afirmar *un* sentido, incluso en medio del sinsentido.

Otra historia de Auschwitz muestra a unas personas haciendo precisamente eso. Incluso en los campos de concentración, algunos de los presos siguieron estudiando la Torah y observando las fiestas, no con la esperanza de aplacar a una deidad airada, sino porque descubrieron, mediante la experiencia, que esos rituales les ayudaban a soportar el horror. Un día, un grupo de judíos decidió incoar un juicio a Dios. Ante tal sufrimiento inconcebible, pensaban que los argumentos convencionales carecían por completo de cualquier poder de convicción. Si Dios era omnipotente, podría haber impedido la Shoah; si no pudo detenerla, era impotente; y si podía detenerla pero decidió no hacerlo, era un monstruo. Condenaron a Dios a muerte. El rabino que presidía pronunció el veredicto, luego, siguieron tranquilamente y anunciaron que era la hora de la oración de la noche. Las ideas sobre Dios van y vienen, pero la oración, la lucha por encontrar sentido incluso en las circunstancias más sombrías, debe continuar.

La idea de Dios es meramente un símbolo de la trascendencia indescriptible, y ha sido interpretada de maneras muy diferentes a lo largo de los siglos. El Dios moderno —concebido como Creador todopoderoso, Causa Primera, persona sobrenatural entendida de manera realista y demostrable racionalmente— es un fenómeno reciente. Nació en una época más optimista que la nuestra y refleja la esperanza firme de que la racionalidad científica puede colocar los aspectos aparentemente inexplicables de la vida bajo el control de la razón. Este Dios era, en efecto, como sugería Feuerbach, una proyección de la humanidad en un momento en el que los seres humanos estaban alcanzando un control sin precedentes sobre su entorno y pensaban que estaban a punto de resolver los misterios del universo. Pero muchos sentían que las esperanzas de la Ilustración murieron también en Auschwitz. Quienes concibieron los campos de concentración estaban impregnados del clásico *ethos* ateo del siglo XIX, que les ordenaba pensar en sí mismos como el único absoluto; al hacer un ídolo de su nación, se sintieron obligados a destruir a quienes consideraban sus enemigos. Actualmente tenemos una concepción más

modesta de los poderes de la razón humana. Hemos visto demasiado mal en los años recientes para permitirnos el lujo de una teología fácil que dice —como algunos han tratado de decir— que Dios sabe lo que hace: que tiene un plan secreto que no podemos llegar a comprender; o que el sufrimiento da a hombres y mujeres la oportunidad de practicar la virtud del heroísmo. Una teología moderna debe examinar impávidamente el núcleo de una gran oscuridad y estar preparada, quizá, para entrar en la nube del no saber.

Después de la Segunda Guerra Mundial, filósofos y teólogos lucharon con la idea de Dios, tratando de rescatarla del literalismo que la había hecho increíble. Al hacerlo, con frecuencia resucitaron las maneras premodernas, más antiguas, de pensar y hablar de lo divino. En sus últimos años, Wittgenstein cambió de opinión. Ya no creía que el lenguaje debiera limitarse a afirmar hechos, sino que reconocía que las palabras también transmitían órdenes, hacían promesas y expresaban emociones. Volviendo la espalda a la inicial ambición moderna de establecer un solo método de llegar a la verdad, Wittgenstein mantenía ahora que existía un número infinito de discursos sociales. Cada uno de ellos era significativo, pero sólo en su propio contexto. Por eso es un grave error «hacer de la creencia religiosa una materia susceptible de prueba a la manera en que lo es la ciencia»,[46] dado que el lenguaje teológico funciona «en un plano enteramente diferente».[47] Tanto los positivistas y los ateos, que aplicaban las normas de la racionalidad científica y el sentido común a la religión, como aquellos teólogos que trataban de probar la existencia de Dios habían hecho un «daño infinito»,[48] porque suponían que Dios era un dato externo, idea que a Wittgenstein le resultaba intolerable. «Si yo pensara en Dios como otro ser fuera de mí, sólo que infinitamente más poderoso —insistía—, entonces consideraría que es mi deber desafiarle.»[49] El lenguaje religioso es esencialmente simbólico; es «repugnante»[50] si se interpreta de forma literal, pero desde un punto de vista simbólico tiene capacidad para manifestar una realidad trascendente de la misma manera que los relatos cortos de Tolstói. Esas obras de arte no discuten sus argumentos ni presentan pruebas, pero de algún modo llaman a ser a la realidad inefable que evocan. Pero dado que la realidad trascendente es inefable —«maravillosa más allá de las palabras»—[51] nunca llegaremos a conocer a Dios meramente hablando de él. Tenemos que cambiar de comportamiento, «tratar de ser útiles a otras personas» y dejar atrás

el egoísmo.[52] Si alguien, un solo día —pensaba Wittgenstein—, fuera capaz de hacer que toda su naturaleza se inclinara «en humilde resignación hasta el polvo», Dios, por decirlo así, vendría a él.[53]

El filósofo alemán Martin Heidegger no tenía tiempo para el Dios personalizado, moderno, sino que veía al *Sein* («Ser») como la realidad suprema. No era *un* ser, por eso no guardaba ninguna relación con ninguna realidad que conozcamos; era totalmente otro y sería más exacto llamarlo Nada. Y, sin embargo, paradójicamente, el Ser era *seiender* («más ente»), más completo que cualquier ser particular. A pesar de su completa trascendencia, podemos lograr algún entendimiento de él, pero no a través de la agresiva arremetida de la investigación científica. En lugar de ello, deberíamos cultivar lo que Heidegger llamaba «pensamiento primordial», una actitud receptiva, a la escucha, caracterizada por el silencio. Éste no es un proceso lógico y no es algo que *hagamos*. Es, más bien, algo que sucede en nosotros, un iluminarse, casi una revelación. El Ser no es un dato que podamos comprender de una vez por todas, sino una aprehensión que vamos estableciendo a lo largo del tiempo, de forma repetitiva y acumulativa. Tenemos que sumergirnos en esa disposición mental una y otra vez, de manera muy semejante a como los historiadores se proyectan repetidamente en una figura o en una época históricas.

Los teólogos, pensaba Heidegger, habían reducido a Dios a un mero ser. Dios se había convertido en «algún otro», y la teología en una ciencia positiva. En consecuencia, Heidegger insistió en su obra primera en que era esencial desmantelar de manera sistemática la fe en este «Dios» para poder recuperar el sentido del Ser. El Dios de los filósofos, una invención típicamente moderna, estaba prácticamente muerto: era imposible rezar a tal Dios. Éste era un tiempo de degradación; el dominio tecnológico de la tierra había provocado el nihilismo predicho por Nietzsche, porque había hecho que nos olvidáramos del Ser. Pero, en su obra posterior, a Heidegger le pareció alentador que Dios se hubiera vuelto increíble. Los seres humanos se estaban haciendo conscientes de un vacío, de una ausencia en el centro de sus vidas. Mediante la práctica del «pensamiento» meditativo, podemos aprender a experimentar lo que Heidegger llamaba «el retorno de lo sagrado». Saliendo de ese enfangamiento sin esperanza en los meros seres, tenemos la posibilidad de cultivar esa espera primordial en la que el Ser, por decirlo así, puede «hablarnos» directamente.[54]

Muchos estaban consternados por la evidente negativa de Heidegger a condenar el nacional socialismo después de la guerra. Pero sus ideas

eran sumamente evocadoras e influyeron a una generación de teólogos cristianos. Rudolf Bultmann (1884-1976) insistía en que Dios debe ser desobjetivado y en que las Escrituras no transmiten una información objetiva, y que sólo pueden ser entendidas si los cristianos se implican existencialmente en su fe. «Creer en la cruz de Cristo no significa preocuparse [...] por un acontecimiento objetivo —explicaba—, sino más bien hacer nuestra la cruz.»[55] Los europeos han perdido la sensación de que sus doctrinas son meros gestos hacia la trascendencia. Su enfoque literalista muestra un malentendido total del propósito del mito, que «no es ofrecer un cuadro objetivo del mundo tal cual es [...]. El mito no debe interpretarse cosmológicamente [...] sino existencialmente».[56] La interpretación bíblica no puede ni siquiera comenzar sin un compromiso personal, por eso la objetividad científica es tan ajena a la religión como al arte. La religión sólo es posible cuando las personas se sienten «inquietas ante la pregunta por su propia existencia y pueden escuchar la propuesta que hace el texto».[57] El examen atento de los Evangelios muestra que Jesús no veía a Dios como «un objeto del pensamiento o la especulación», sino como una demanda existencial, un «poder que obliga al hombre a una decisión, que le enfrenta con la demanda por el bien».[58] Como Heidegger, Bultmann entendía que el sentido de lo divino no es algo que se capte de una vez por todas; llega a nosotros de forma repetitiva, por la atención constante a las demandas del momento. Bultmann no hablaba de una experiencia mística exótica; habiendo vivido durante los años del nazismo, sabía con cuánta frecuencia hombres y mujeres se ven enfrentados, en esas circunstancias, a una exigencia interna que parece venir del exterior y que no pueden rechazar sin negar lo que es lo más auténtico para ellos. Dios es, por lo tanto, una demanda absoluta que arrastra al ser humano, más allá del interés propio y el egoísmo, hacia la trascendencia.

Paul Tillich (1886-1965) nació en Prusia y sirvió como capellán castrense en las trincheras durante la Primera Guerra Mundial, después de lo cual sufrió dos crisis importantes. Terminada la guerra, se convirtió en profesor de teología en la Universidad de Fráncfort, pero fue expulsado por los nazis en 1933 y emigró a Estados Unidos. Consideraba al Dios moderno una idolatría que los seres humanos debían dejar atrás.

> El concepto de un «Dios personal», que interviene en los acontecimientos naturales, o es «una causa independiente de los acontecimientos naturales», hace de Dios un objeto natural junto a otros, un objeto entre

> otros, un ser entre los seres, tal vez el más elevado, pero, no obstante, *un* ser. En realidad, esto no sólo es la destrucción del sistema físico, sino, aún más, la destrucción de cualquier idea significativa de Dios.[59]

Un Dios que interfiriese con la libertad humana sería un tirano, no muy diferente de los tiranos humanos que habían provocado tales estragos en la historia reciente. Un Dios considerado una persona en un mundo de su propiedad, un «ego» que se relaciona con un «tú», sería simplemente *un* ser. Incluso el Ser Supremo sería otro ser, el punto final de la serie. Sería, insistía Tillich, un «ídolo», una construcción humana que se había convertido en absoluto. Como había mostrado la historia reciente, los seres humanos estaban predispuestos crónicamente a la idolatría. La «idea de que la mente humana es una fabricante perpetua de ídolos es una de las cosas más profundas que se pueden decir sobre nuestro pensamiento de Dios», señalaba Tillich. «Incluso la teología ortodoxa no es otra cosa que idolatría.»[60] El ateísmo, al rechazar apasionadamente a un Dios que había sido reducido a un mero ser, es un acto religioso.

Durante siglos, símbolos como «Dios» o la «providencia» permitieron a los seres humanos examinar los altibajos de la vida temporal para atisbar al Ser mismo. Esto les ayudaba a soportar el terror de la vida y el horror a la muerte, pero ahora, decía Tillich, muchos habían olvidado cómo interpretar el viejo simbolismo y lo consideraban algo puramente objetivo. En consecuencia, esos símbolos se habían vuelto opacos; la trascendencia no brillaba ya a través de ellos. De este modo, murieron y perdieron su poder; por eso, al hablar de esos símbolos de una manera literal, hacemos afirmaciones que son inexactas y falsas. De ahí que Tillich, como tantos teólogos premodernos, podía afirmar sin reserva: «Dios no existe. Él es, siendo más allá de la esencia y la existencia. Por lo tanto, afirmar que Dios existe es negarle».[61] Ésta no era, como creyeron muchos de sus contemporáneos, una afirmación atea:

> No podemos hablar de Dios fácilmente a nadie, porque de inmediato se nos preguntará: «¿Existe Dios?». Ahora bien, el mismo planteamiento de esa pregunta significa que los símbolos de Dios han quedado desprovistos de sentido. Pues Dios, en la pregunta, se ha convertido en uno de los innumerables objetos en el tiempo y en el espacio que pueden o no existir. Y éste no es en absoluto el significado de Dios.[62]

Dios no puede ser un objeto de conocimiento, como los objetos y las personas que vemos a nuestro alrededor. Mirar a través del símbolo fini-

to la realidad —el Dios más allá de «Dios» que está más allá del teísmo— exige valor; tenemos que enfrentarnos al símbolo muerto para descubrir «*al Dios que aparece cuando Dios ha desaparecido en la inquietud de la duda*».[63]

A Tillich le gustaba llamar a Dios «el fondo del ser». Como el *atman* de las *Upanishads*, que era idéntico al Brahman así como el núcleo más profundo del yo individual, lo que llamamos «Dios» es fundamental a nuestra existencia. Por eso, el sentido de participación en Dios no nos aliena de nuestra naturaleza o del mundo, como habían supuesto los ateos del siglo XIX, sino que nos remite a nosotros mismos. Sin embargo, como Bultmann, Tillich no consideraba la experiencia del Ser como un estado exótico. No era distinguible de ninguna de nuestras otras experiencias intelectuales o afectivas, pues impregnaba y era inseparable de ellas, por eso es inexacto decir: «Ahora estoy teniendo una experiencia "espiritual"». La conciencia de Dios no tiene un nombre especial propio, sino que es fundamental a nuestras emociones ordinarias de valor, esperanza o desesperación. Tillich también denominaba a Dios la «preocupación última»; como Bultmann, pensaba que experimentamos lo divino en nuestro compromiso absoluto con la verdad última, el amor, la belleza, la justicia y la compasión, aun cuando pueda requerir el sacrificio de la propia vida.

El filósofo jesuita Karl Rahner (1904-1984), que había sido discípulo de Heidegger, dominó el pensamiento católico a mediados del siglo XX. Insistía en que la teología no era un conjunto de dogmas, transmitido mecánicamente como si fuera una verdad evidente por sí misma. Estas enseñanzas deben estar arraigadas en las condiciones reales en las que viven hombres y mujeres, reflejando la manera en que conocen, perciben y experimentan la realidad. La gente no llegará a conocer lo que Dios es resolviendo adivinanzas doctrinales, demostrando la existencia de Dios o emprendiendo una abstrusa búsqueda metafísica, sino haciéndose consciente del mecanismo de la propia naturaleza. Rahner abogaba por una versión de lo que el Buda había llamado «conciencia». Cuando nos esforzamos por entender el mundo, vamos constantemente más allá de nosotros mismos en nuestra búsqueda de comprensión. Así, cada acto de conocimiento y cada acto de amor es una experiencia trascendente, porque nos compele a ir más allá del prisma de la individualidad. Constantemente, en nuestra experiencia cotidiana, tropezamos con algo que nos lleva más allá de nosotros mismos, por eso la trascendencia está incorporada a la condición humana.

Rahner subrayaba la importancia del misterio, que es simplemente un aspecto de la humanidad. Lo trascendente no es un complemento, algo separado de la existencia normal, pues significa «ir más allá». Cuando conocemos, escogemos y amamos a otros seres de este mundo, tenemos que salir de nosotros mismos; cuando tratamos de ir más allá de todos los seres particulares, nos movemos hacia lo que está más allá de las palabras, los conceptos y las categorías. Ese misterio, que desafía toda descripción, es Dios. Las doctrinas religiosas no están destinadas a explicar o definir el misterio; son simplemente simbólicas. Una doctrina articula nuestro sentido de lo inefable y nos hace conscientes de ello. Una afirmación dogmática, por lo tanto, es «meramente el medio de expresar un ser remitiéndose más allá de sí mismo y de cualquier cosa imaginable».[64]

Bernard Lonergan (1904-1984), jesuita canadiense, rechazaba la creencia positivista de que todo conocimiento fiable derivaba de los datos externos de los sentidos. En *Insight: A Study of Human Understanding* (1957), afirmaba que el conocimiento requería algo más que simplemente «echar un vistazo». Exigía una penetración, un «mirar dentro», la capacidad de profundizar en un objeto y contemplarlo en sus diversas modalidades: matemática, científica, artística, moral y, finalmente, metafísica. De continuo descubrimos que algo nos esquiva: y ese algo nos insta a avanzar más allá si queremos llegar a ser sabios. En todas las culturas, los seres humanos se han sentido motivados por los mismos imperativos: ser inteligente, responsable, razonable y amoroso, y, si es necesario, cambiar. Todo esto nos empuja al reino de lo trascendental, de lo real e incondicionado, que en el mundo cristiano se llama «Dios». Pero esta demostración de la ubicuidad de Dios nos obliga a la aceptación. Lonergan concluía señalando que su libro no consistía sino en una serie de signos que los lectores debían apropiarse y hacer suyos, una tarea que cada persona sólo podía completar por sí misma.

Desde la revolución científica de la década de 1920, ha existido la convicción creciente de que el no saber es parte inerradicable de nuestra experiencia. En 1962, el intelectual americano Thomas Kuhn publicó *La estructura de las revoluciones científicas*, que criticaba la teoría de Popper de la falsación sistemática de las teorías científicas existentes, pero socavaba también la antigua convicción de que la historia de la ciencia representaba un progreso lineal, racional y sin límites hacia una consecución

cada vez más precisa de la verdad objetiva. Kuhn creía que probar hipótesis de forma acumulativa era sólo parte de la historia. Durante los «períodos normales», en efecto, los científicos investigaban y probaban sus teorías, pero en vez de tender hacia una verdad nueva, buscaban, en realidad, la confirmación del paradigma científico del momento. Maestros y textos, todos trabajaban para apoyar la ortodoxia dominante y tendían a ignorar cualquier cosa que la desafiara; no podían avanzar más allá del paradigma en curso, que adquiría de este modo una vigencia y una rigidez que no eran diferentes de las del dogma teológico. Pero, entonces —como había ocurrido durante la década de 1920—, al período «normal» le sucedía un cambio de paradigma espectacular. Las incertidumbres que se acumulaban y los desconcertantes resultados de los experimentos se volvían irresistibles, y los científicos competían entre sí para descubrir un paradigma nuevo. No era un proceso racional; consistía en vuelos imaginativos e impredecibles a lo desconocido, todo influido por metáforas, imágenes y suposiciones sacadas de otros campos. Kuhn parecía sugerir que los factores psicológicos, históricos, sociales y estéticos estaban también implicados, de manera que el ideal de la «ciencia pura» era una quimera. Una vez el nuevo paradigma se había establecido, empezaría otro período «normal» en el que los científicos trabajarían para apoyar el nuevo modelo, haciendo caso omiso de las ideas que no fueran útiles, hasta la ruptura siguiente.

Parecía que el conocimiento científico, que había surgido en la primera época del mundo moderno con la fuerza de una nueva revelación, no era, después de todo, fundamentalmente diferente de la comprensión que derivábamos de las humanidades. En *Knowing and Being* [*Conocimiento y ser*], Michael Polyani (1891-1976), químico y filósofo de la ciencia, afirmaba que todo conocimiento era tácito y no objetiva y conscientemente adquirido. Polyani llamaba la atención sobre el papel del conocimiento práctico, que había sido pasado por alto en la moderna insistencia sobre la comprensión teórica. Aprendemos a nadar o a bailar sin ser capaces de explicar de manera precisa cómo se hace. Reconocemos la cara de un amigo sin poder especificar exactamente qué es lo que reconocemos. Nuestra percepción del mundo exterior no es una absorción directa y mecánica de datos. Integramos un número inmenso de cosas en una conciencia focal, sometiéndolas a un marco interpretativo que está tan profundamente arraigado que no podemos hacerlo explícito. La velocidad y la complejidad de esta integración aventajan a los procesos, relativamente lentos, de lógica o inferencia. En realidad, el

conocimiento es de poca utilidad para nosotros hasta que se ha hecho tácito. Una vez hemos aprendido a conducir un coche, «el texto del manual se traslada al fondo de la mente del conductor y pasa casi enteramente a las operaciones tácitas implícitas en una cierta habilidad».[65]

Cuando aprendemos una técnica, habitamos literalmente en las innumerables acciones musculares que realizamos sin saber plenamente cómo las llevamos a cabo. Todo entendimiento, pretendía Polyani, es así. Interiorizamos un lenguaje o un poema «y nos hacemos habitar en ellos. Esas extensiones de nosotros mismos desarrollan en nosotros nuevas facultades; toda nuestra educación funciona de esta manera; como cada uno de nosotros interioriza la herencia cultural, ésta se desarrolla en la persona que ve el mundo y experimenta la vida en los términos de esa perspectiva».[66] Esto, se ha señalado, no es diferente a la insistencia de los capadocios de que el conocimiento de Dios se adquiría no de manera cerebral, sino por la participación física en la tradición litúrgica de la Iglesia, que iniciaba a las personas en una forma de conocimiento que era silente y no se podía expresar con claridad.[67]

Polyani afirmaba que el método científico no consiste simplemente en progresar desde la ignorancia a la objetividad; como en el caso de las humanidades, se parece más a un movimiento complejo del conocimiento explícito al conocimiento tácito. Para que sus investigaciones funcionen, a menudo los científicos tienen que creer cosas que saben que más tarde pueden demostrarse equivocadas, aunque nunca puedan estar seguros de cuáles de sus convicciones vigentes serán desechadas de ese modo. Puesto que hay mucho que no se puede probar, habrá siempre en la ciencia un elemento de lo que la gente religiosa llama «fe», el tipo de fe que los físicos mostraban en la teoría de la relatividad de Einstein, en ausencia de pruebas empíricas.

El racionalismo científico consistía, en gran parte, en resolver problemas, un planteamiento que no conduce a un avance sistemático; una vez que un problema ha sido resuelto, éste puede dejarse a un lado y los científicos pueden pasar a abordar el siguiente. Pero las humanidades no funcionan así, porque los problemas a los que se enfrentan, como la mortalidad, el dolor, el mal o la naturaleza de la felicidad, no son susceptibles de una solución de una vez por todas. Un poema puede exigir el compromiso de toda una vida antes de revelar toda su profundidad. Este tipo de contemplación puede funcionar de manera diferente del raciocinio, pero no por ello es irracional; es como el «pensamiento» que prescribía Heidegger: repetitivo, incremental y receptivo.[68] El filósofo francés Ga-

briel Marcel distingue entre un *problema*, «algo que encuentro que me impide el paso» y «está ante mí en su totalidad», y un *misterio*, «algo en lo que me encuentro atrapado, y cuya esencia no está ante mí en su totalidad».[69] Tenemos que quitar de delante el problema antes de poder continuar, pero estamos obligados a participar en el misterio, un poco a la manera en que los griegos se entregaban a los ritos de Eleusis y luchaban con su mortalidad. «Un misterio es algo en lo que estoy implicado —continuaba Marcel— y, por lo tanto, sólo puede ser pensado como *una esfera en la que la distinción entre lo que está en mí y lo que está ante mí pierde su sentido y su validez esencial.*»[70] Siempre es posible —y es tal vez una tentación moderna— transformar el misterio en problema y tratar de resolverlo aplicando la técnica apropiada. Es significativo que, en la actualidad, se aplique el término «misterio» a las historias de detectives basadas en la resolución de un problema. Pero, para Marcel, ése es un «procedimiento fundamentalmente viciado» que podría ser sintomático de la «corrupción de la inteligencia».[71]

Filósofos y científicos estaban empezando a volver a un planteamiento más apofático del conocimiento. Pero la tradición de Dionisio, Tomás y Eckhart había estado tan sumergida durante el período moderno que la mayor parte de las congregaciones religiosas la desconocían. Tendían todavía a pensar en Dios a la manera moderna, como una realidad objetiva, «ahí afuera», que podía ser clasificada como cualquier otro ser. Durante la década de 1950, por ejemplo, aprendí de memoria esta respuesta a la pregunta «¿Qué es Dios?» en el catecismo católico romano: «Dios es el espíritu supremo, que existe por sí mismo y es infinito en todas sus perfecciones». Probablemente, Dionisio, Anselmo y Tomás se revolverían en sus tumbas al oírlo. El catecismo no dudaba en afirmar que era posible tomar aliento y *definir* —palabra que significa literalmente «poner límites»— una realidad trascendente que debe exceder todas las palabras y conceptos.

De modo nada sorprendente, muchas personas conscientes eran incapaces de creer en esa deidad lejana y concebida de manera abstracta. Hacia mediados del siglo XX, se pensaba comúnmente que el secularismo era la ideología próxima y que la religión no volvería nunca a desempeñar un papel en la vida pública. Pero todavía no se percibía el ateísmo como una opción fácil. Jean-Paul Sartre (1905-1980) hablaba de un agujero con forma de Dios en la conciencia humana, allí donde había estado siempre lo sagrado. El deseo de lo que llamamos Dios es intrínseco a la naturaleza humana, que no puede soportar el puro sinsentido del cos-

mos. Hemos inventado a Dios para explicar lo inexplicable; es más bien lo humano divinizado. Pero aunque Dios existiera, afirmaba Sartre, habría que rechazarle, puesto que Dios niega nuestra libertad. No era éste un credo cómodo. Exigía una desoladora aceptación del hecho de que nuestras vidas no tienen ningún sentido: un acto heroico que entrañaba una apoteosis de libertad, pero también la negación de una parte intrínseca de nuestra naturaleza.

Albert Camus (1913-1960) no podía ya suscribir el sueño del siglo XIX de una humanidad deificada. Nuestra vida había dejado de tener sentido debido a nuestra condición mortal, y, en consecuencia, cualquier filosofía que tratara de entender la existencia humana era un engaño. Teníamos que actuar sin Dios y verter toda nuestra solicitud amante y nuestra preocupación sobre el mundo. Pero esto no traería ninguna liberación. En *El mito de Sísifo* (1942), Camus mostraba que la abolición de Dios requería una lucha desesperada y durante toda la vida que era imposible racionalizar. En su pasión por la vida y odio a la muerte, Sísifo, rey de la antigua Corinto, había desafiado a los dioses, y su castigo era pasar la eternidad entregado a una tarea inútil: cada día, tenía que subir, haciéndola rodar ladera arriba, una enorme roca redonda hasta la cumbre de una montaña, pero cuando llegaba allí la roca rodaba ladera abajo, y así, al día siguiente, tenía que empezar de nuevo la tarea. Ésta era una imagen del absurdo de la vida humana, de la que la muerte no ofrecía ninguna liberación. ¿Podemos ser felices con el conocimiento de que estamos derrotados incluso antes de empezar? Si hacemos el esfuerzo heroico de crear nuestro propio sentido frente a la muerte y el absurdo, concluye Camus, es posible la felicidad:

> ¡Dejo a Sísifo al pie de la montaña! Uno siempre encuentra su propia carga de nuevo. Pero Sísifo nos enseña la fidelidad suprema que niega a los dioses y levanta las rocas. Concluye también que todo está bien. En adelante, este universo sin un dueño no le parece estéril ni fútil. Cada átomo de esa piedra, cada esquirla mineral de esa montaña llena de noche, forma en sí misma un mundo. La propia lucha hacia las alturas es bastante para llenar el corazón del hombre. Hay que imaginar a Sísifo feliz.[72]

A mediados del siglo XX, a muchos les resultaba imposible imaginar que deshacerse de Dios condujera a un espléndido mundo nuevo; no existía ningún sereno optimismo ilustrado en la racionalidad de la existencia humana. Camus había abrazado el estado de no saber. No sabía

con toda seguridad que Dios no existiera; simplemente decidió creerlo. Tenemos que vivir con nuestra ignorancia en un universo que se muestra silente ante nuestro interrogatorio.

Pero pasada una década de la muerte de Camus, el mundo había cambiado drásticamente. Había una rebelión contra el *ethos* de la modernidad; nuevas formas de religiosidad, un tipo diferente de ateísmo, y, a pesar del hecho de que el no saber parecía incorporado a nuestra condición, un deseo estridente de certeza.

Capítulo 12

¿La muerte de Dios?

Durante la década de 1960, Europa experimentó una dramática pérdida de fe. Tras un ascenso en la observancia religiosa durante los años de austeridad inmediatamente posteriores a la Segunda Guerra Mundial, los británicos, por ejemplo, dejaron de asistir a la iglesia en un número sin precedentes, y el declive continuó de manera constante.[1] Una encuesta reciente ha calculado que sólo un 6 % de los británicos asiste regularmente a un servicio religioso. Durante la década de 1960, tanto en Europa como en Estados Unidos, los sociólogos proclamaron el triunfo del secularismo. En 1965, *La ciudad secular*, un *best seller* del teólogo estadounidense Harvey Cox, afirmaba que Dios había muerto, y que, en adelante, la religión debía centrarse en la humanidad en vez de hacerlo en una deidad trascendente; si el cristianismo no lograba absorber estos nuevos valores, las iglesias perecerían. El declive de la religión era sólo un signo de un importante cambio cultural producido en esta década, cuando se echaron abajo muchas de las estructuras institucionales de la modernidad: se relajó la censura, se legalizó el aborto y la homosexualidad, se facilitó el divorcio, el movimiento de mujeres hacía campaña a favor de la igualdad de género y los jóvenes denostaban el *ethos* moderno de sus padres. Pedían una sociedad más justa e igualitaria, protestaban contra el materialismo de sus gobiernos, y se negaban a luchar en las guerras de sus países o a estudiar en sus universidades. Crearon una «sociedad alternativa» como rebelión contra la tendencia general.

Algunos veían la nueva ola de secularismo como el cumplimiento del *ethos* racional de la Ilustración. Otros veían la década de 1960 como el principio del fin del proyecto ilustrado y el comienzo de la «posmodernidad».[2] Verdades hasta entonces consideradas evidentes se ponían en cuestión: las enseñanzas del cristianismo, la subordinación de las mujeres, y las estructuras de autoridad social y moral. Había un escepticismo nuevo con respecto al papel de la ciencia, a la esperanza moderna de un progreso indefinido y al ideal de racionalidad de la Ilustración. Se pusieron en tela de juicio las dualidades modernas de mente/cuerpo, espíritu/materia y razón/emoción. Finalmente, las «clases inferiores», que habían sido marginadas e incluso sojuzgadas durante el período moderno —y en las que podríamos incluir a mujeres, homosexuales, negros, poblaciones indígenas y pueblos colonizados— exigían y empezaban a conseguir la liberación.

El término «ateísmo» ya no era considerado insultante. Como Nietzsche había predicho, la idea de Dios había muerto y, por vez primera, seres corrientes, que no eran ni científicos ni filósofos pioneros, se llamaban gustosamente *a sí mismos* «ateos».[3] No perdían el tiempo examinando los argumentos racionales y científicos contra la existencia de Dios: para muchos europeos, Dios se había vuelto simplemente *otiosus*. Como explicaban los filósofos políticos Antonio Negri y Michael Hardt:

> La negatividad moderna no se sitúa en algún reino trascendente, sino en la dura realidad que está ante nosotros: los campos de patrióticas batallas de la Primera y la Segunda Guerra Mundial, desde los campos de exterminio en Verdún a los crematorios nazis y la fulminante aniquilación de miles de personas en Hiroshima y Nagasaki, el bombardeo de saturación de Vietnam y Camboya, las matanzas desde Sétif y Soweto a Sabra y Chatila, y la lista continúa. No hay un Job que pueda soportar tal sufrimiento.[4]

La creencia aparecía como enemiga de la paz. La canción «Imagine» (1971), de John Lennon, esperaba ansiosamente un mundo donde no existiera ningún Cielo ni ningún Infierno: «Sobre nosotros, sólo el firmamento». La eliminación de Dios resolvería los problemas del mundo. Ésta era una creencia simplista, puesto que muchos de los conflictos que habían inspirado al movimiento pacifista habían sido provocados por el desequilibrio del poder político, el nacionalismo secular y la lucha por la dominación del mundo. Pero la religión se había visto implicada en muchas de estas atrocidades; en Irlanda del Norte y en Oriente Medio,

había servido como señalizador de orden étnico o tribal; fue usada retóricamente por los políticos; y era evidente que había fracasado de manera estrepitosa en su misión de salvar el mundo.

En Estados Unidos, un pequeño grupo de teólogos creó una forma de «ateísmo cristiano» que trató de comprometerse de manera entusiasta con la «dura realidad» de los acontecimientos del mundo y proclamaba con entusiasmo la muerte de Dios. En *The Gospel of Christian Atehism* [*El evangelio del ateísmo cristiano*] (1966), Thomas J. J. Altizer anunciaba la «buena noticia»: el fallecimiento de Dios nos había liberado de la esclavitud a una deidad tiránica trascendente. Altizer hablaba en términos poéticos, místicos, de la noche oscura del alma, del dolor del abandono y del silencio que debía seguir antes de que lo que nosotros queremos decir con la palabra «Dios» pueda volver a ser significativo de nuevo. Nuestras antiguas nociones de divinidad tenían que morir antes de que la teología pudiera renacer. En *The Secular Meaning of the Gospel* [*El sentido secular del Evangelio*] (1963), Paul Van Buren afirmaba que ciencia y tecnología habían invalidado la mitología tradicional. Incluso la sofisticada teología de Bultmann o Tillich seguía inmersa en el viejo *ethos* inviable. Debíamos abandonar a Dios y centrarnos en Jesús de Nazaret, el liberador, que «define lo que es ser hombre».[5] En *Teología radical y la muerte de Dios* (1966), William Hamilton veía la teología de la Muerte de Dios como una manera del siglo XX de ser protestante: así como Lutero había abandonado el claustro y había salido al mundo, el cristiano moderno debía marcharse del lugar sagrado en el que Dios solía estar; descubriría al hombre Jesús en el mundo de la tecnología, el poder, el dinero, el sexo y la ciudad. Los seres humanos no necesitaban a Dios; debían encontrar sus propias soluciones a los problemas del mundo.

El movimiento de la Muerte de Dios era imperfecto: era esencialmente una teología de la clase media, blanca, pudiente y —a veces, ofensivamente— cristiana. Como Hegel, Altizer consideraba al Dios judío como la deidad alienante que había sido negada por el cristianismo. Los teólogos negros preguntaban cómo los blancos se sentían capaces de afirmar la libertad a través de la muerte de Dios cuando ellos habían esclavizado a los pueblos en nombre de Dios. Pero, a pesar de sus limitaciones, la teología de la Muerte de Dios fue una voz profética que exigía una crítica de los ídolos contemporáneos (en los que se incluía la idea moderna de Dios) e instaba a dar un salto, desde las certezas familiares a lo desconocido, que concordaba con el espíritu de la década de 1960.

Pero, a pesar de su vehemente rechazo de las estructuras autoritarias de la religión institucional, la cultura de los jóvenes de la década de 1960 demandaba una forma de vida más religiosa. En vez de ir a la iglesia, los jóvenes iban a Katmandú o buscaban consuelo en las técnicas orientales de meditación. Otros encontraron la trascendencia en los viajes inducidos por drogas o la transformación personal mediante técnicas como la Erhard Seminars Training (EST). Había hambre de *mythos* y un rechazo del racionalismo científico que se había convertido en la nueva ortodoxia occidental. Gran parte de la ciencia del siglo XX había sido prudente, seria y muy consciente de sus limitaciones y áreas de competencia, de una manera disciplinada y con principios. Pero desde la época de Descartes la ciencia había sido también ideológica y se había negado a aceptar cualquier otro método de llegar a la verdad. Durante la década de 1960, la revolución de los jóvenes era, en parte, una protesta contra el dominio ilegítimo del discurso racional y la sustitución del *mythos* por el *logos*. Pero, dado que la interpretación de las vías tradicionales de llegar a un conocimiento más intuitivo había sido desatendida en Occidente durante el período moderno, la búsqueda de espiritualidad de la década de 1960 era a menudo salvaje, autocomplaciente y desequilibrada.

Por consiguiente, era prematuro hablar de la muerte de la religión, y esto se hizo evidente a final de la década de 1960, cuando la confianza en la llegada inminente de la Ciudad secular fue destrozada por un espectacular resurgimiento religioso. En 1978-1979, el mundo contemplaba con asombro cómo un oscuro ayatolá iraní derrocaba el régimen de Shah Muhammad Reza Pahlavi (1919-1980), que había dirigido el que parecía uno de los Estados más progresistas y estables de Oriente Medio. Al mismo tiempo que los gobiernos aplaudían la iniciativa de paz del presidente Anwar al-Sadat de Egipto (1918-1981), los observadores advertían que los jóvenes egipcios se ponían ropas islámicas, rechazaban las libertades de la modernidad y se entregaban a la toma de los campus universitarios recuperándolos para la religión, de una manera que recordaba de modo paradójico las rebeliones estudiantiles de la década de 1960. En Israel, una forma agresivamente religiosa de sionismo (que, en origen, había sido un movimiento desafiantemente secular) se había elevado al primer plano político y los partidos ultraortodoxos, cuya desaparición había predicho David Ben Gurion (1886-1973) una vez que el pueblo

judío tuviera su Estado secular propio, cobraban fuerza. En Estados Unidos, Jerry Falwell fundaba la Moral Majority en 1979, que exhortaba a los fundamentalistas protestantes a implicarse en política y a poner en tela de juicio cualquier legislación estatal o federal que promocionara una agenda «humanista secular».

Esta religiosidad militante, que surgía en toda región en la que un gobierno secular y de corte occidental hubiera separado religión y política, estaba decidida a sacar a Dios y a la religión de los márgenes a los que habían sido relegados en la cultura moderna y devolverlos al centro del escenario. En este sentido, revela una decepción general en la modernidad. Independientemente de lo que los expertos, intelectuales o políticos pudieran pensar, la población de todo el mundo estaba demostrando que quería ver la religión reflejada con mayor claridad en la vida pública. Esta nueva forma de devoción se conoce popularmente como «fundamentalismo», pero muchos se opusieron a que se atribuyera este término cristiano a su movimiento de reforma. En realidad, no representan una vuelta atávica al pasado. Son, esencialmente, movimientos innovadores, y no podían echar raíces en otro tiempo que no fuera el nuestro. También se pueden considerar los fundamentalismos como parte del rechazo posmoderno de la modernidad. No son ortodoxos y conservadores; en realidad, muchos son antiortodoxos, y consideran la fe más convencional como parte del problema.[6]

Estos movimientos se han extendido de manera independiente con mucha rapidez, e incluso aquellos que surgieron dentro de la misma tradición no tienen una visión idéntica. Sin embargo, guardan lo que se ha denominado un «aire de familia», y parece que siguen instintivamente el modelo establecido por el fundamentalismo protestante americano, el más antiguo de estos movimientos. Inicialmente, todos tienen un carácter defensivo y están enraizados en un temor profundo a la aniquilación, lo que les hace desarrollar una visión paranoide del «enemigo». Empiezan como movimientos dentro de la fe, y sólo en una etapa secundaria, si acaso, dirigen su atención a un enemigo exterior.

El fundamentalismo protestante se desencadenó principalmente debido a las cuestiones teológicas que habían sido puestas en tela de juicio por los nuevos descubrimientos científicos. En otras tradiciones, los fundamentalismos fueron provocados por problemas enteramente diferentes y no se preocupaban por la «creencia» de la misma manera. En el judaísmo, el Estado de Israel inspiró cada uno de los fundamentalismos judíos, porque ésta ha sido la forma en la que el secularismo impactó

principalmente en la vida religiosa judía. Algunos están de manera apasionada *a favor* del Estado de Israel y consideran que su ejército, sus instituciones políticas y cada pulgada de la Tierra Santa son sagrados; otros se *oponen* con vehemencia a la noción de un Estado secular o adoptan una postura neutral hacia el problema. En el mundo islámico, el Estado político de la *ummah* («comunidad») se convirtió en su talón de Aquiles. El Corán insiste en que el primer deber del musulmán es edificar una sociedad decente y justa; por eso, cuando los musulmanes ven a la *ummah* explotada o incluso aterrorizada por poderes extranjeros y gobernada por gobernantes corruptos, pueden sentirse tan ofendidos desde el punto de vista religioso como el protestante que ve que se escupe sobre la Biblia. El islam fue tradicionalmente una religión de éxito: en el pasado, los musulmanes fueron siempre capaces de superar el desastre y usarlo creativamente para alzarse a nuevas alturas políticas y espirituales. El Corán les asegura que si su sociedad es justa e igualitaria, prosperará, no porque Dios esté presionando sobre la historia en su nombre, sino porque este tipo de gobierno está de acuerdo con las leyes fundamentales de la existencia. Pero los musulmanes han sido capaces de hacer pocos progresos contra el Occidente secular, y éste les ha parecido a algunos tan amenazante como el darwinismo les parece a los fundamentalistas cristianos. Por eso han existido esfuerzos cada vez más frenéticos por lograr que la historia islámica volviera sobre sus pasos.

Como los fundamentalistas se sienten amenazados, se ponen a la defensiva y no están dispuestos a considerar ningún punto de vista rival, otra expresión más de la intolerancia que siempre ha sido parte de la modernidad. Los fundamentalistas cristianos asumen una línea dura en lo que consideran decencia social y moral. Hacen campaña contra la enseñanza de la evolución en las escuelas públicas, son agresivamente patrióticos pero reacios a la democracia, ven el feminismo como uno de los grandes males del momento y despliegan una cruzada contra el aborto. Algunos extremistas incluso han asesinado a médicos y enfermeras que trabajan en clínicas abortistas. Como la evolución, el aborto ha llegado a ser un símbolo del mal asesino de la modernidad. Los fundamentalistas cristianos están convencidos de que sus «creencias» doctrinales son expresiones exactas y definitivas de la verdad sagrada, y de que cada palabra de la Biblia es una verdad literal, actitud que es una desviación radical de la tradición cristiana general. Creen que los milagros son un sello distintivo esencial de la fe verdadera, y que Dios dará al creyente todo lo que éste pida en la oración.

Los fundamentalistas son fulminantes en condenar a quienes consideran enemigos de Dios: la mayoría de los fundamentalistas cristianos ven a los judíos y a los musulmanes como destinados al fuego del infierno, y algunos consideran que el budismo, el hinduismo y el daoísmo están inspirados por el diablo. Los fundamentalistas judíos y musulmanes adoptan una postura similar, viendo cada uno en su propia tradición la única fe verdadera. Los fundamentalistas musulmanes han derribado gobiernos, y algunos han sido culpables de atrocidades terroristas. Los fundamentalistas judíos han fundado asentamientos ilegales en Cisjordania y en la Franja de Gaza con la declarada intención de expulsar a los habitantes árabes, convencidos de que están preparando el terreno para el Mesías; otros lanzan piedras a los israelíes que conducen su coche en Sabbath.

En todas sus formas, el fundamentalismo es una creencia ferozmente reductora. En su angustia y temor, los fundamentalistas tergiversan con frecuencia la tradición que tratan de defender. Pueden, por ejemplo, ser muy selectivos en su lectura de la Escritura. Los fundamentalistas cristianos citan con profusión el Apocalipsis y están inspirados por su violenta visión del Juicio Final, pero rara vez se refieren al Sermón de la Montaña, donde Jesús dice a sus seguidores que amen a sus enemigos, pongan la otra mejilla y no juzguen a los otros. Los fundamentalistas judíos se basan, sobre todo, en las secciones deuteronomistas de la Biblia, y parece que pasan por alto el criterio de los rabinos de que la exégesis debe conducir a la caridad. Los fundamentalistas musulmanes ignoran el pluralismo del Corán y los extremistas citan sus versículos más agresivos para justificar la violencia, haciendo caso omiso, intencionadamente, de sus invocaciones, mucho más numerosas, a la paz, la tolerancia y el perdón. Los fundamentalistas están convencidos de que están luchando por Dios, pero, de hecho, este tipo de religiosidad implica apartarse de Dios. Hacer valores sagrados y absolutos de fenómenos históricos, puramente humanos —como los «valores de la familia», la Tierra Santa o el islam— es idolatría, y, como siempre, sus ídolos les obligan a tratar de destruir a sus adversarios.

Pero es esencial para la crítica de la religión considerar el fundamentalismo en su contexto histórico. Lejos de ser típico de la fe, es, por el contrario, una aberración. El miedo fundamentalista a la aniquilación no es un espejismo paranoide. Hemos visto que algunos de los creadores más decisivos en la formación del *ethos* moderno pidieron, en efecto, la abolición de la religión, y siguen haciéndolo. Todos estos movimientos empiezan con lo que se percibe como un ataque de los correligionarios

liberales o de un régimen secularista, y los ataques les hacen más extremistas. Hemos visto cómo sucedió esto en Estados Unidos, tras el acoso de los medios de comunicación después del juicio a Scopes. En el mundo judío, el fundamentalismo dio dos pasos importantes hacia delante: primero, después de la Shoah, cuando Hitler había tratado de exterminar al judaísmo europeo; y, segundo, después de la Guerra de Octubre de 1973, cuando los ejércitos árabes cogieron a Israel por sorpresa e hicieron mucho mejor papel en el campo de batalla.

El mismo patrón se observa en el mundo islámico. Sería un grave error suponer que el islam hizo que los musulmanes rehuyeran instintivamente el Occidente moderno. A finales del siglo XIX, todos los intelectuales musulmanes destacados, a excepción del ideólogo Jam al-Din al-Afghani (1839-1897), estaban enamorados de Occidente, le reconocían un nivel profundo y deseaban que sus países se parecieran a Gran Bretaña y Francia.[7] Muhammad Abdu (1849-1897), gran mufti de Egipto, odiaba la ocupación británica de su país, pero se sentía enteramente a gusto con la cultura occidental, había estudiado ciencias modernas y había leído a Guizot, Tolstói, Renan, Strauss y Herbert Spencer. Después de un viaje a Francia, se dice que hizo esta declaración deliberadamente provocadora: «En París, vi el islam, pero no musulmanes; en Egipto, veo musulmanes, pero no el islam». Su idea era que sus economías modernizadas habían permitido a los europeos promover condiciones de justicia y equidad que se acercaban más al espíritu del islam de lo que era posible en una sociedad parcialmente modernizada. Aproximadamente al mismo tiempo, en Irán, importantes *mulás* hacían campaña junto a intelectuales seculares por un gobierno representativo y la autoridad constitucional. Después de la revolución constitucional de 1906, lograron su Parlamento, pero, dos años más tarde, Gran Bretaña descubrió petróleo en Irán y no tenía ninguna intención de permitir que el Parlamento frustrara sus planes de usar ese petróleo para abastecer al ejército británico. Sin embargo, inmediatamente después de la revolución, las esperanzas eran grandes. En su *Admonition to the Nation and Exposition to the People* (1909), Sheikh Muhammad Husain Naini (1850-1936) afirmaba que el gobierno representativo era lo mejor para la llegada del Imam Oculto, el Mesías chiita que inauguraría el período de justicia y equidad en los Últimos Días. La constitución limitaría la tiranía del Shah y, por lo tanto, debía ser respaldada por todo musulmán.[8]

Es importante subrayar este primer entusiasmo por la modernidad, porque demasiados occidentales consideran el islam fundamentalista

por naturaleza, atávicamente contrario a la democracia y la libertad, y crónicamente adicto a la violencia. Pero el islam fue el último de los tres monoteísmos en desarrollar una tendencia fundamentalista; no fue hasta el final de la década de 1960, después de la catastrófica derrota de los árabes por Israel en la Guerra de los Seis Días de 1967, cuando las ideologías occidentales del nacionalismo y el socialismo, que tenían poco apoyo de base, parecieron fallar. La religión parecía una manera de volver a las raíces precoloniales de su cultura y recuperar una identidad más auténtica. La política extranjera occidental apresuró también el ascenso del fundamentalismo en Oriente Medio. El golpe organizado por la CIA y la Inteligencia británica en Irán (1953), que desplazó al gobernante secular y nacionalista Muhammad Mosadeq (1881-1967) y puso de nuevo en el trono al exiliado Shah Muhammad Reza Pahlavi, dejó a los iraníes con un sentimiento de amarga humillación, de traición e impotencia. El fracaso de la comunidad internacional en aliviar la grave situación de los palestinos condujo a otros a desesperar de una solución política convencional. El apoyo occidental a gobernantes como el Shah y Saddam Hussein, que negaban a sus pueblos derechos humanos básicos, empañó también el ideal democrático, dado que Occidente parecía proclamar orgullosamente su creencia en la libertad mientras imponía regímenes dictatoriales a otros. Ayudó también a radicalizar el islam, puesto que la mezquita era con frecuencia el único lugar donde las gentes podían expresar su descontento.

La rápida secularización de algunos de estos países ha tomado a menudo, la forma de un ataque a la religión. En Europa y Estados Unidos, el secularismo se desarrolló de modo gradual durante un período largo de tiempo, y las ideas y las instituciones nuevas tuvieron tiempo de llegar poco a poco de manera natural a todos los miembros de la población. Pero muchos países musulmanes tuvieron que adoptar el modelo occidental en tan sólo cincuenta años, o en un período de ese orden. Cuando Kemal Atatürk secularizó Turquía, cerró definitivamente todas las madrasas y abolió las órdenes sufíes. Los shahs hicieron que sus soldados recorrieran las calles rasgando los velos de las mujeres con sus bayonetas y haciéndolos pedazos. Estos reformadores querían que sus países *parecieran* modernos, aunque sólo un pequeño sector de élite estuviera familiarizado con el *ethos* occidental. En 1935, el Shah Reza Pahlavi (1877-1944) ordenó a sus soldados que dispararan contra una multitud de manifestantes desarmados que protestaba pacíficamente contra la obligatoriedad de la forma de vestir occidental, en Mashhad, uno de los

santuarios más venerados de Irán. Cientos de iraníes murieron ese día. En tal contexto, el secularismo no parece una opción liberadora.

El fundamentalismo suní se desarrolló en los campos de concentración en los que el presidente Gamal Abdel Nasser (1918-1970) recluyó sin juicio a miles de miembros de los Hermanos Musulmanes. Muchos de ellos no habían hecho nada más comprometedor que repartir octavillas o asistir a un mitin. En estas prisiones infames fueron sometidos a tortura física y mental, y allí se radicalizaron.[9] Sayyid Qutb (1906-1966) entró en el campo de concentración como moderado, pero, a resultas de su encarcelamiento —fue torturado y, finalmente, ejecutado— evolucionó hacia una ideología que todavía es seguida actualmente por los islamistas.[10] Cuando oyó jurar a Nasser que confinaría el islam a la esfera privada, el secularismo no parecía benigno. En su famoso libro *Milestones*, vemos la visión paranoide del fundamentalista que ha sido empujado demasiado lejos: judíos, cristianos, comunistas, capitalistas e imperialistas, todos estaban confabulados contra el islam. Los musulmanes tenían el deber de luchar contra la barbarie (*jahiliyyah*) de su tiempo, empezando por los gobernantes supuestamente musulmanes como Nasser.

Ésta era una idea completamente nueva. Al hacer del *jihad*, entendido como conflicto armado, un elemento central de la visión islámica, Qutb había tergiversado la fe que trataba de defender. No era el primero en hacerlo; había sido influido por los escritos del periodista y político paquistaní Abu Ala Mawdudi (1903-1979), que temía los efectos del imperialismo occidental en el mundo musulmán.[11] Para sobrevivir, creía Mawdudi, los musulmanes debían estar preparados para la lucha revolucionaria. Este *jihad* podía adoptar múltiples formas: algunos lucharían con la pluma, otros se comprometerían en política, pero, en última instancia, todo musulmán físicamente sano debía estar preparado para la guerra. Antes, ningún pensador musulmán importante había hecho de la «guerra santa» un principio central de la fe; Mawdudi era muy consciente de que estaba haciendo una afirmación muy polémica, pero estaba convencido de que esta innovación radical estaba justificada por la emergencia política del momento. Qutb adoptó la misma visión: cuando le preguntaron cómo podía reconciliar su línea dura con la rotunda advertencia del Corán de que no debe haber ninguna coacción en asuntos religiosos,[12] explicó que la tolerancia coránica era imposible cuando los musulmanes estaban sometidos a tal violencia y crueldad. Sólo podía haber tolerancia *después* de la victoria política del islam y el establecimiento de una *ummah* verdaderamente musulmana.[13]

Esta ideología *jihadí* no regresaba a las ideas «fundamentales» del islam, ni siquiera teniendo en cuenta que Qutb, en particular, basara su programa revolucionario en una versión tergiversada de la vida de Muhammad. Predicaba una teología de la liberación islámica semejante a la adoptada por los católicos que luchan contra los regímenes brutales de América Latina. Puesto que Dios era soberano, ningún musulmán estaba obligado a obedecer a ningún gobernante que contraviniera la exigencia coránica de justicia y equidad. De manera muy semejante, cuando el líder revolucionario iraní Ayatollah Ruhollah Khomeini (1902-1989) declaró que sólo un *faqih*, es decir, un clérigo versado en la jurisprudencia islámica, debía ser el jefe del Estado, estaba rompiendo con siglos de tradición chiita, la cual, desde el siglo VIII, había separado religión y política como asunto de principio sagrado. Fue tan escandaloso para algunas sensibilidades chiitas como lo sería para los católicos que el Papa aboliera la misa. Pero tras décadas de secularismo interpretado por los shahs, Khomeini creyó que aquel era el único camino posible hacia delante. Khomeini predicaba también una moderna teología de la liberación del Tercer Mundo. El islam, declaraba, era «la religión de individuos militantes, comprometidos con la libertad y la independencia. Es la escuela de aquellos que luchan contra el imperialismo».[14]

Muchas formas de lo que llamamos «fundamentalismo» deberían ser consideradas un discurso esencialmente político, una forma de nacionalismo o de etnicidad expresada de manera religiosa. Esto es evidentemente cierto del fundamentalismo sionista en Israel, donde los extremistas habían abogado por la deportación forzosa de los árabes y el asentamiento ilegal en los territorios ocupados durante la guerra de 1967. El 25 de febrero de 1994, Baruch Goldstein, seguidor del difunto rabino Meir Kahane, que había abogado por la expulsión de los árabes de Israel, disparó a veintinueve devotos palestinos en la Cueva de los Patriarcas, en Hebrón; y el 4 de noviembre de 1995, Yigal Amir, sionista religioso, asesinó al primer ministro Yitzak Rabin por firmar los Acuerdos de Oslo. También el fundamentalismo islámico está motivado políticamente. El partido palestino Hamás empezó como movimiento de resistencia, y se desarrolló sólo después de que las políticas seculares de Yassir Arafat y de su partido al-Fatah parecieran haberse vuelto ineficaces y corruptas. El reprensible asesinato por parte de Hamás de civiles israelíes está inspirado más política que religiosamente, y sus objetivos son limitados. Hamás no trata de forzar al mundo entero a someterse al islam, no tiene ningún alcance global, y apunta sólo a los israelíes. Es probable

que cualquier ocupación militar alimente la resistencia, y cuando una ocupación ha durado más de cuarenta años, es probable que esta resistencia adopte una forma violenta.

Los críticos del islam piensan que el culto del martirio homicida es endémico de la religión misma. No es así. Aparte del breve incidente del llamado movimiento de los «asesinos» de la época de las cruzadas —por el que la secta ismailí responsable fue universalmente injuriada en el mundo musulmán— no ha sido una característica de la historia islámica hasta los tiempos modernos. El estudioso estadounidense Robert Pape realizó un cuidadoso estudio de los ataques suicidas entre 1980 y 2004, incluidas las atrocidades de al-Qaeda del 11 de septiembre de 2001, y concluyó:

> De manera aplastante, los ataques terroristas suicidas no están motivados tanto por la religión como por un objetivo estratégico claro: obligar a las democracias modernas a retirar las fuerzas militares del territorio que los terroristas consideran su patria. Del Líbano a Sri Lanka, Chechenia, Cachemira o Cisjordania, toda campaña terrorista suicida importante —más del 95 % de todos los incidentes— ha tenido como objetivo principal obligar a un Estado democrático a retirarse.[15]

Osama bin Laden, por ejemplo, citaba la presencia de tropas americanas en su Arabia Saudí natal y la ocupación israelí de la tierra palestina a la cabeza de su lista de recriminaciones contra Occidente.

Sin duda, el terrorismo amenaza nuestra seguridad global, pero necesitamos una inteligencia veraz que tome en consideración todos los datos. No ayudará en nada el pronunciar condenas demasiado generales y sin fundamento contra el «islam». En una reciente encuesta de Gallup, sólo el 7 % de los musulmanes entrevistados en treinta y cinco países creía que los ataques del 11 de septiembre estuvieran justificados. No tenían ninguna intención de cometer una atrocidad semejante, pero creían que la política exterior occidental había sido en gran parte responsable de esas acciones execrables. Su razonamiento era enteramente político: citaban problemas candentes como Palestina, Cachemira, Chechenia y la interferencia occidental en los asuntos internos de los países musulmanes. Pero la mayoría de los musulmanes que condenaban los ataques daban todos ellos razones religiosas, citando, por ejemplo, el versículo coránico que afirma que quitar una sola vida es equivalente a la destrucción del mundo entero.[16]

Desde el 11 de septiembre, los políticos occidentales han supuesto que los musulmanes odian «nuestro estilo de vida, nuestra democracia, nuestra libertad y nuestro éxito». Pero cuando se les ha preguntado qué era lo que más admiraban de Occidente, tanto los radicalizados políticamente como los moderados enumeraban: la tecnología occidental, la ética occidental del trabajo exigente, la responsabilidad personal, el gobierno de la ley así como la democracia occidental, el respeto por los derechos humanos, la libertad de expresión y la igualdad de género. Y, dato interesante, un porcentaje significativamente alto de los radicalizados políticamente (un 50 % frente a un 35 % de los moderados) respondía que «avanzar hacia una democracia gubernamental promovería el progreso en el mundo árabe/musulmán».[17] Por último, cuando se les preguntaba qué les molestaba más de Occidente, la «falta de respeto por el islam» encabezaba la lista de respuestas tanto por parte de los radicalizados políticamente como por parte de los moderados. La mayoría considera a Occidente intrínsecamente intolerante: sólo el 12 % de los radicales y el 17 % de los moderados asociaban el «respeto a los valores islámicos» con las naciones occidentales. ¿Qué podían hacer los musulmanes para mejorar las relaciones con Occidente? De nuevo, entre las respuestas que están a la cabeza, tanto de radicales como de moderados, estaba: «Mejorar la imagen del islam ante Occidente, presentar los valores islámicos de una manera positiva».[18] Actualmente hay mil millones trescientos mil musulmanes en el mundo; si el 7 % de ellos (noventa y un millones), que son los políticamente radicalizados, se siguen sintiendo dominados e invadidos en lo político, y despreciados en lo cultural y lo religioso, Occidente tendrá pocas posibilidades de cambiar su corazón y su mente.[19] Echar la culpa al islam es una respuesta simple pero contraproducente; es mucho menos interesante que examinar las cuestiones políticas y los temas de queja que resuenan en una parte tan considerable del mundo musulmán.

Recientemente, se ha desarrollado en el mundo occidental una forma de fundamentalismo secular que, en estilo y estrategia, es similar al ateísmo de Vogt, Büchner y Haeckel. Aunque los físicos se sintieran cómodos con el no saber que parece ser un componente esencial del avance intelectual, algunos biólogos, cuya disciplina todavía no ha experimentado un cambio global importante, han seguido confiando en su capacidad de descubrir la verdad absoluta, y algunos, abandonando la restricción agnóstica

de Darwin y Huxley, han empezado a predicar una forma militante de ateísmo. En 1972, el bioquímico francés Jacques Monod (1910-1976), premio Nobel y profesor de Biología Molecular en el Collège de France, publicó *El azar y la necesidad*, que argumentaba la incompatibilidad absoluta del teísmo y la teoría evolucionista. El cambio es el resultado del azar y se propaga por la necesidad. Es, por lo tanto, imposible hablar de propósito y diseño en el universo: debemos aceptar el hecho de que los seres humanos hemos surgido por accidente, de que no existe ningún Creador bondadoso, ningún Amigo divino que configure nuestras vidas y valores, y que estamos solos en el cosmos inmenso e impersonal. Como Clifford, Monod sostenía que era no sólo intelectualmente, sino también *moralmente* equivocado aceptar ideas que no fueran verificables desde el punto de vista científico. Pero admitía que no había ninguna manera de probar que este ideal de objetividad fuera en realidad cierto: era un ideal esencialmente arbitrario, una afirmación para la que no había pruebas suficientes.[20] Así, admitía de forma tácita que incluso la búsqueda científica comenzaba con un acto de fe.

Las ideas de Monod no siempre eran accesibles a quienes no estaban inmersos en la cultura francesa, y algunas de las primeras exposiciones populares de las consecuencias de la evolución en el mundo de habla inglesa fueron escritas, con gran brillantez y claridad, por el biólogo de Oxford Richard Dawkins. En *El relojero ciego* (1986), explicaba que, aunque el argumento de Paley para justificar un Diseñador Inteligente hubiera sido perfectamente aceptable a principios del siglo XIX, Darwin había mostrado que la *apariencia* del diseño se producía de manera bastante natural en el proceso del desarrollo evolutivo. El «relojero ciego» era la selección natural, un proceso sin propósito, ciego, que no podía planificarse de manera inteligente; ni podía producir deliberadamente la «estratagema» que Paley había descubierto en la naturaleza. Para Dawkins, el ateísmo es una consecuencia necesaria de la evolución, y afirma que el impulso religioso es simplemente un error evolucionista, un «fracaso de algo útil»;[21] es una especie de virus, un parásito de los sistemas cognitivos seleccionados naturalmente porque habían permitido sobrevivir a una especie.

Dawkins es un exponente extremo del naturalismo científico, formulado originalmente por De Holbach, que ahora se convertía en una cosmovisión fundamental entre los intelectuales. Versiones más moderadas de este «cientifismo» han sido las expresadas por Carl Sagan, Steven Weinberg y Daniel Dennett, que afirmaban que se tiene que elegir entre

la ciencia y la fe. Para Dennett, la teología se ha vuelto superflua, porque la biología puede proporcionar una mejor explicación de por qué las personas son religiosas. Pero para Dawkins, como para otros «nuevos ateos», por ejemplo, Sam Harris, el joven filósofo estadounidense y estudiante de neurociencia, y Christopher Hitchens, crítico y periodista, la religión es la causa de todos los problemas de nuestro mundo; es la fuente del mal absoluto y lo «envenena todo».[22] Se ven a sí mismos en la vanguardia de un movimiento científico/racional que acabará suprimiendo la idea de Dios de la conciencia humana.

Pero otros ateos y científicos recelan de este enfoque. El zoólogo americano Stephen Jay Gould (1941-2002) siguió a Monod en su análisis de las implicaciones de la evolución. En realidad, todo en el mundo natural podía ser explicado por la selección natural, pero Gould insistía en que la ciencia no era competente para decidir si Dios existía o no, porque sólo podía trabajar con explicaciones naturales. Gould no tenía ningún interés religioso personal; se describía como un agnóstico de tendencias ateas, pero señalaba que el propio Darwin había negado que fuera ateo y que otros darwinistas eminentes —Asa Gray, Charles D. Walcott, G. G. Simpson y Theodosius Dobzhansky— habían sido cristianos practicantes o agnósticos. Por consiguiente, el ateísmo no parecía ser una consecuencia necesaria de la aceptación de la teoría de la evolución, y los darwinistas que peroraban dogmáticamente sobre el tema iban más allá de las limitaciones que eran adecuadas para la ciencia.

Gould hizo revivir también, en una forma nueva, la antigua distinción y complementaridad de *mitos* y *logos* en lo que llamó NOMA («magisterios no superpuestos»). Un «magisterio», explicaba, era «un ámbito donde una forma de enseñanza posee las herramientas apropiadas para un discurso y una resolución significativos».[23] Religión y ciencia eran magisterios separados y ninguno de los dos debía invadir el dominio del otro:

> El magisterio de la ciencia abarca el reino empírico: ¿de qué está hecho (dato) el universo y por qué funciona así (teoría)? El magisterio de la religión se extiende a las cuestiones del sentido último y el valor moral. Estos dos magisterios no se superponen, ni abarcan toda la investigación.[24]

La idea del conflicto inherente entre la religión y la ciencia es falsa. Son dos magisterios distintos que «poseen igual valor y el estatus necesario para cualquier vida humana completa; y [...] permanecen

lógicamente distintos y plenamente separados en sus líneas de investigación».[25]

Pero los nuevos ateos no participan de esto, y, en su estilo un tanto inmoderado, Dawkins denuncia a Gould como colaboracionista. Se adhieren más bien a una línea dura de naturalismo científico que refleja el fundamentalismo en el que basan su crítica: el ateísmo es siempre rechazo de una forma particular de teísmo y es parasitariamente dependiente de la misma. Su obra ha sido criticada de manera exhaustiva, en especial por John F. Haught, Alister McGrath y John Cornwell.[26] Como todos los fundamentalistas religiosos, los nuevos ateos creen que sólo ellos están en posesión de la verdad; como los fundamentalistas cristianos, leen la Escritura de un modo enteramente literal y no parece que hayan oído hablar nunca de la larga tradición de interpretación alegórica o talmúdica, ni tampoco, en realidad, de la crítica especializada. Harris parece imaginar que «inspiración bíblica» significa que la Biblia fue realmente «escrita por Dios».[27] Hitchens supone que la fe se basa por entero en una lectura literal de la Biblia, y que, por ejemplo, las discrepancias en las narraciones evangélicas de la infancia de Jesús prueban la falsedad del cristianismo: «O los Evangelios son en algún sentido una verdad literal, o todo es un fraude, y tal vez un fraude moral, además».[28] Como los fundamentalistas protestantes, Dawkins tiene una visión simplista de la enseñanza moral de la Biblia, dando por supuesto que su propósito principal es promulgar reglas claras de conducta y ofrecernos «modelos a seguir», modelos que encuentra, y esto no es sorprendente, lamentablemente inadecuados.[29] Supone también que, puesto que pretende estar inspirada por Dios, la Biblia debe proporcionar igualmente información científica. El único punto de desacuerdo de Dawkins con los fundamentalistas protestantes es que para él la Biblia no es fiable en cuanto a la ciencia, mientras que para ellos sí lo es.

No es sorprendente que Dawkins se enfurezca con los creacionistas americanos, que hacen campaña contra la enseñanza de la evolución, y con los partidarios de una filosofía nueva, casi científica, que trata de resucitar la teoría del diseño inteligente (DI). Entre éstos se encuentran Philip E. Johnson, profesor de derecho en Berkeley y autor de *Darwin on Trial* (1991), el bioquímico Michael Behe, autor de *Darwin's Black Box* (1996), y el filósofo William Dembsky, autor de *The Designe Inference* (1998). No todos estos teístas proponen a Dios como Diseñador, pero sí afirman que el DI es una alternativa viable al darwinismo, y citan la acción sobrenatural en la creación como si fuera una prueba científica.

Pero, como Dennett señala, los teóricos del DI no imaginan ningún experimento ni hacen ninguna observación empírica que ponga en tela de juicio el pensamiento evolucionista moderno. El DI, concluye, no es, por lo tanto, ciencia.[30] Desde un punto de vista teológico, el DI no puede hacer afirmaciones científicas. *Mythos* y *logos* tienen campos diferentes de competencia, y, como hemos visto, cuando se confunden se tiene una ciencia mala y una religión inadecuada. Pero aunque la irritación de Dawkins con los creacionistas y teóricos del DI es comprensible, no tiene razón al suponer que la creencia fundamentalista representa o es incluso típica del cristianismo o de la religión en su conjunto.

Este tipo de reduccionismo es característico de la mentalidad fundamentalista. Es también esencial a la crítica de Dawkins, Hitchens y Harris presentar el fundamentalismo como el núcleo central de los tres monoteísmos. Los tres tienen una noción extremadamente literalista de Dios. Para Dawkins, la fe religiosa se basa en la idea de que «*existe un superhombre, una inteligencia sobrenatural, que deliberadamente diseñó y creó el universo y todo lo que hay en él*».[31] Habiendo establecido esta definición de Dios como «diseñador sobrenatural», Dawkins sólo tiene que señalar que, en realidad, no hay ningún diseño en la naturaleza para destrozar la idea. Pero se equivoca al suponer que ésta es «la manera en que la gente ha entendido generalmente el término» Dios.[32] Se equivoca también al afirmar que Dios es una hipótesis científica, es decir, un marco conceptual para dar inteligibilidad a una serie de experimentos y observaciones.[33] Ha sido sólo en la época moderna cuando los teólogos empezaron a tratar a Dios como una explicación científica, y en el proceso produjeron un concepto-Dios de carácter idólatra.

Todos los nuevos ateos equiparan fe con credulidad absurda. Harris escribió *El fin de la fe* inmediatamente después del 11 de septiembre, insistiendo en que la única manera de librar al mundo del terrorismo era abolir toda fe. Como Dawkins y Hitchens, Harris define la fe como «creencia sin pruebas»,[34] actitud que considera moralmente reprensible. Tal vez no sea sorprendente que confunda «fe» con «creencia» (que significa la aceptación intelectual de una proposición) porque, por desgracia, las dos han llegado a fundirse en la conciencia moderna. Pero como otros ateos y agnósticos antes que él, Harris sigue declarando que la fe es la raíz de todo mal. Una creencia puede *parecer* algo bastante inocente, pero una vez que se ha aceptado ciegamente el dogma de que Jesús «puede ser comido en la forma de una galleta»,[35] se ha hecho espacio en la mente para otras ficciones monstruosas: que Dios desea la destrucción

de Israel, la limpieza étnica de los palestinos o las matanzas del 11 de septiembre. Todo el mundo debería dejar de creer en cualquier cosa que no pueda ser verificada por los métodos empíricos de la ciencia. No basta con deshacerse de extremistas, fundamentalistas y terroristas. Los creyentes «moderados» son igualmente culpables del crimen «inherentemente peligroso» de la fe y deben compartir la responsabilidad por las atrocidades terroristas.[36]

Nuestra tolerancia cívica de la fe debe, por lo tanto, ser eliminada. «Mientras respetemos el principio de que la fe religiosa debe ser respetada simplemente porque es la fe verdadera —insiste Dawkins— será difícil negar el respeto a Osama bin Laden y a los terroristas suicidas.» La alternativa obvia y evidente es «abandonar el principio de respeto automático por la fe religiosa», porque «las enseñanzas de una "religión moderada", aunque no extremistas en sí mismas, son una invitación abierta al extremismo».[37] Este rechazo del principio ilustrado de tolerancia es nuevo. Sin duda, es extremista en sí mismo. «La misma idea de tolerancia religiosa —sostiene Harris— es una de las fuerzas principales que nos conducen hacia el abismo.»[38] En esta falta de tolerancia, están de nuevo completamente de acuerdo con los fundamentalistas religiosos, aunque deben ser conscientes de que la ausencia de respeto por la diferencia ha conducido a algunas de las peores atrocidades de los tiempos modernos. Es difícil oír hablar de eliminación sin recordar el Gulag y los campos nazis de concentración.

Como sus críticos han señalado, existe una contradicción inherente en el nuevo ateísmo, en especial en su énfasis en la importancia de las «pruebas» y la afirmación de que la ciencia siempre demuestra sus teorías de manera empírica. Como Popper, Kuhn y Polyani arguyeron, la ciencia misma tiene que contar con un acto de fe. Incluso Monod reconocía esto. Darwin, el héroe de Dawkins, admitía que no podía probar la hipótesis evolucionista, pero que, no obstante, tenía confianza en ella, y durante décadas, como hemos visto, los físicos no tuvieron reparos en tener fe en la teoría de la relatividad de Einstein, aunque no hubiera sido definitivamente verificada. Incluso Harris hace un gran acto de fe en la capacidad de su inteligencia para llegar a la verdad objetiva, pretensión que Hume o Kant habrían considerado cuestionable.

Estos tres representantes del proselitismo ateo presentan lo peor de la religión. Es muy importante recordar los males cometidos en nombre de la religión, y tienen razón al llamar nuestra atención sobre ello. Con demasiada frecuencia, a la gente de fe le gusta enumerar los pecados de

otras tradiciones, mientras ignoran los cometidos por la suya. Los cristianos, por ejemplo, critican con frecuencia al islam por su intolerancia, demostrando no sólo una ignorancia embarazosa de la historia islámica, sino una miopía total hacia las Cruzadas, las persecuciones y las inquisiciones dirigidas por sus correligionarios. Pero pretender que la religión *únicamente* ha sido mala es inexacto. La ciencia es hija del *logos* y, por lo tanto, deberíamos confiar en los científicos, con su afinada capacidad de razonamiento, para que examinen cuidadosamente las pruebas de una manera imparcial y equilibrada. Pero a Harris, por ejemplo, le parece perfectamente aceptable afirmar con rotundidad que «*la mayor parte de los musulmanes están completamente trastornados por su fe religiosa*».[39] Este tipo de observación es exactamente tan parcial y tan falsa como algunas de la retórica religiosa que él condena.

Es también engañoso insistir en que todos los problemas del mundo moderno se deben enteramente a la religión, aunque sólo sea porque en este momento peligroso de la historia humana necesitamos mentes lúcidas e inteligencias veraces. Al principio de su libro, Dawkins nos pide que imaginemos, con John Lennon, un mundo sin religión.

> Imagina un mundo sin terroristas suicidas, sin onces de septiembre ni sietes de julio, sin cruzadas, ni caza de brujas, ni Conspiración de la Pólvora*, sin partición de la India, ni guerras palestino-israelíes, ni matanzas serbio/croato/musulmanas, ni persecución de los judíos como «asesinos de Cristo», ni «conflictos» en Irlanda del Norte, ni «crímenes de honor», ni repeinados telepredicadores de trajes brillantes desplumando a la gente crédula de su dinero.[40]

Pero no todos esos conflictos se deben totalmente a la religión. Los nuevos ateos muestran una preocupante falta de comprensión, o de interés, por la complejidad y la ambigüedad de la experiencia moderna, y su polémica ignora completamente la preocupación por la justicia y la compasión que, a pesar de sus fallos innegables, ha sido adoptada por los tres monoteísmos.

Los fundamentalistas religiosos manifiestan también una actitud exagerada frente a su enemigo como personificación del mal. Esta tendencia hace muy fácil la crítica de los nuevos ateos. Nunca analizan la obra de teólogos como Bultmann o Tillich, que ofrecen una visión muy

* Complot organizado por un grupo de católicos ingleses para matar al rey Jacobo I y a su familia en 1605. (*N. de los t.*)

diferente de la religión y que están más cerca de la tradición predominante que cualquier fundamentalista. A diferencia de Feuerbach, Marx y Freud, los nuevos ateos no son cultos desde el punto de vista teológico. Como uno de sus críticos ha subrayado, en cualquier estrategia militar es esencial enfrentarse al enemigo en su punto más fuerte; no hacerlo así en estos casos pone de manifiesto que la polémica es superficial y carece de hondura intelectual,[41] además de ser conservadora moral e intelectualmente. A diferencia de Feuerbach, Marx, Ingersoll o Mill, estos nuevos ateos muestran poco interés por la pobreza, la injusticia y la humillación que han inspirado muchas de las atrocidades que ellos deploran; no muestran ningún anhelo por un mundo mejor. Ni obligan a sus lectores, como Nietzsche, Sartre o Camus, a hacer frente a la falta de sentido y la futilidad que sobreviene cuando se carece de recursos para crear la percepción de un sentido. No parece que consideren el efecto de tal nihilismo en quienes no tienen una vida privilegiada y un trabajo absorbente.

Dawkins afirma que somos seres morales porque, probablemente, el comportamiento virtuoso de nuestros ancestros ayudó a asegurar su supervivencia. Por lo tanto, el altruismo no fue algo divinamente inspirado, sino el simple resultado de una mutación genética accidental que programó a nuestros antepasados para que se portaran de manera más generosa y cooperativa que otros. Pero, continúa, existen muchos de esos «benditos» fallos evolutivos en la conducta humana, uno de los cuales es «el impulso a la amabilidad, el altruismo, la generosidad, la empatía, la piedad».[42] Muchos teólogos no tendrían ningún problema con esta opinión. Es, sin duda, característico de nuestra humanidad tomar algo básico e instintivo y transformarlo de tal manera que transcienda lo puramente pragmático. El acto de cocinar, por ejemplo, empezó probablemente como una útil habilidad de supervivencia, pero hemos continuado con ella hasta llegar a la *haute cuisine*. Adquirimos la capacidad de saltar y correr para escapar de los predadores, y ahora tenemos el *ballet* y el atletismo. Cultivamos el lenguaje como medio útil de comunicación y hemos creado la poesía. Las tradiciones religiosas han hecho algo similar con el altruismo. Como señalaba Confucio, se descubrió que cuando se practica «todo el día y todos los días», eleva la vida humana al reino de la santidad y da a quienes lo practican una vislumbre de la trascendencia.

En el pasado, los teólogos consideraron útil tener un intercambio de ideas con los ateos. Las ideas del teólogo suizo Karl Barth (1886-1968) fueron realzadas por los escritos de Feuerbach; Bultmann, Tillich y Rah-

ner, todos ellos fueron influidos por Heidegger.[43] Pero es difícil ver cómo podrían dialogar los teólogos de manera fructífera con Dawkins, Harris y Hitchens, porque su teología es muy rudimentaria. Sin embargo, deberíamos tomar nota atenta de lo que podríamos llamar el «fenómeno Dawkins». El hecho de que sus destemplados artículos antirreligiosos hayan logrado tantos lectores no sólo en la secular Europa, sino también en la religiosa América, sugiere que muchas personas de escasa preparación teológica tienen problemas con el Dios moderno. Algunos creyentes son todavía capaces de funcionar de forma creativa con este símbolo, pero, obviamente, otros no. Consiguen poca ayuda de su clero, que pudiera no tener una educación teológica avanzada y cuya visión del mundo puede seguir estando limitada por el Dios moderno. No siempre la teología moderna es de fácil lectura. Sería útil si los teólogos trataran de presentarla de una manera accesible y atractiva, que permitiera a los fieles mantenerse en contacto con las nuevas ideas de la investigación bíblica, que rara vez llegan a los bancos de las iglesias.

Nuestro mundo está ya peligrosamente polarizado y no tenemos ninguna necesidad de otra ideología divisiva. La historia del fundamentalismo muestra que, cuando se ataca a estos movimientos, casi siempre se vuelven más extremistas. Es probable que la agresión de los ateos lleve a los fundamentalistas a un compromiso incluso mayor con el creacionismo, y que su rechazo despectivo del islam sea un regalo para los extremistas musulmanes, que pueden utilizarlo para afirmar que, realmente, Occidente está empeñado en una nueva cruzada.

Típico de la mentalidad fundamentalista es la creencia de que existe un único modo de interpretar la realidad. Para los nuevos ateos, sólo el cientifismo puede llevarnos a la verdad. Pero la ciencia se basa en la fe, la intuición y la visión estética tanto como en la razón. El físico Paul Dirac ha afirmado que «es más importante que haya belleza en las ecuaciones que el conseguir que se adecuen a un experimento».[44] El matemático Roger Penrose cree que la mente creativa «se abre paso» en un reino platónico de formas estéticas y matemáticas: «¡Habitualmente, el argumento riguroso es el *último* paso! Antes de eso, hay que hacer numerosas conjeturas, y, para ello, las convicciones estéticas tienen una enorme importancia».[45] Hay muchas circunstancias en las que los seres humanos tienen que dejar a un lado el análisis objetivista que trata de alguna manera de dominar lo que contempla.[46] Cuando nos enfrentamos a una obra de arte, tenemos que abrir la mente y permitir que nos arrebate. Si queremos relacionarnos íntimamente con otra persona, tenemos que estar pre-

parados para hacernos vulnerables, como hizo Abraham cuando abrió su corazón y su hogar a los tres extranjeros en Mambré.

Como señalaba Tillich, hombres y mujeres se sienten continuamente impulsados a explorar niveles de la verdad que van más allá de nuestra experiencia normal. Este imperativo ha inspirado tanto la búsqueda científica como la religiosa. Buscamos lo que Tillich llamaba una «preocupación última» que configure nuestra vida y le dé un sentido. La preocupación última de Dawkins y Harris parece ser la razón; ésta les ha seducido y ha tomado posesión de ellos. Pero su idea de la razón es muy diferente de la racionalidad de Sócrates, que utilizaba su capacidad de razonamiento para introducir a sus compañeros de diálogo en un estado de no saber. Para Agustín y Tomás de Aquino, la razón se convertía en *intellectus*, que se abría de forma natural a lo divino. Actualmente, para muchas personas, la razón ya no se subvierte a sí misma de ese modo. Pero el peligro de esta secularización de la razón, que niega la posibilidad de trascendencia, es que la razón se puede convertir en un ídolo que trate de destruir a todos los pretendientes rivales. Así lo vemos en el nuevo ateísmo, que ha olvidado que el no saber forma parte de la condición humana, hasta el punto de que, como ha señalado el crítico social Robert Bellah: «Quienes con más intensidad sienten que son [...] plenamente objetivos en su evaluación de la realidad son los que están más a merced de fantasías inconscientes y profundas».[47]

Como hemos visto, los físicos modernos no recelan del no saber: su experiencia de convivir con problemas aparentemente insolubles evoca temor y asombro. En la década de 1970, la teoría de las cuerdas, que unificaba fuerza y materia en un modelo que integraba la gravedad con la mecánica cuántica, se convirtió en el Santo Grial de la ciencia. Pero hay escepticismo sobre esta teoría: Richard Feynman, por ejemplo, la ha desechado como un conjunto de «tonterías disparatadas»;[48] algunos teóricos de las cuerdas han admitido que sus descubrimientos no pueden ser ni probados ni desmentidos experimentalmente, e incluso han llegado a afirmar que no se puede concebir ningún experimento satisfactorio para demostrar lo que es una explicación matemática del universo.[49] El asombro que suscita la cosmología moderna parece derivar en no poca medida de la incapacidad inherente a los físicos de responder a todas sus preguntas.[50] Saben que los términos que emplean para describir estos misterios naturales —*Big Bang*, materia oscura, agujeros negros, energía

oscura— son metáforas que no pueden traducir de manera aceptable sus ideas a palabras. A diferencia de Newton, los físicos modernos, por supuesto, no introducen a Dios ni a lo sobrenatural en su cosmos. Pero el carácter obviamente mítico de estos términos es un recordatorio de que aquello a lo que apuntan no es fácilmente comprensible; están sobrepasando los límites de la investigación científica y estos términos son portadores de un aire de misterio, porque nombran lo que todavía no puede ser investigado.

En la actualidad, muchos físicos sienten que están al borde de otro cambio de paradigma.[51] Ni siquiera Stephen Hawking está ya tan seguro de que una Teoría del Todo, que permita a los seres humanos investigar la «mente de Dios», se pueda conseguir fácilmente. Han aprendido que lo que parecía indiscutible podía ser reemplazado de la noche a la mañana por un modelo científico enteramente diferente, y se sienten cómodos con el no saber. Así, el cosmólogo Paul Davies habla de su deleite en la ciencia con sus preguntas sin contestar y, tal vez, incontestables:

> ¿Por qué empezamos a existir hace trece mil setecientos millones de años en un *Big Bang*? ¿Por qué las leyes del electromagnetismo o de la gravitación son como son? ¿Por qué estas leyes? ¿Qué hacemos aquí? Y, en particular, ¿cómo podemos comprender el mundo? ¿Por qué estamos dotados de intelectos que pueden descoser todo este maravilloso orden cósmico y entenderlo? Es verdaderamente asombroso.[52]

Davies ha confesado: «Puede parecer extravagante, pero, en mi opinión, la ciencia ofrece un camino más seguro a Dios que la religión».[53] Sigue planteándose la pregunta primordial: «¿Por qué hay algo en vez de nada?». Los físicos modernos tienen más información de la que nuestros antepasados podrían haber soñado nunca, pero, a diferencia de Dawkins, no todos desechan esta pregunta como algo redundante o sin sentido. Los seres humanos parecen concebidos para plantearse problemas que no pueden resolver, para medirse con el oscuro mundo de la realidad increada y descubrir que vivir con ese no saber es una fuente de asombro y deleite.

Filosofía, teología y mitología han respondido siempre a la ciencia del momento, y desde la década de 1980 se ha desarrollado un movimiento

filosófico que abraza la indeterminación de la nueva cosmología. El pensamiento posmoderno es heredero de Hume y Kant en su suposición de que lo que llamamos realidad está construido por la mente y que toda comprensión humana es, por lo tanto, más una interpretación que la adquisición de una información objetiva y veraz. De esto se sigue que ninguna visión particular puede ser soberana, que nuestro conocimiento tiene más de relativo, subjetivo y falible que de seguro y absoluto, y que la verdad es inherentemente ambigua. Las ideas recibidas, que son producto de un medio histórico y cultural particular, deben, por lo tanto, ser estrictamente deconstruidas. Pero este análisis no debe estar basado en ningún principio absoluto y no hay ninguna seguridad de que alguna vez lleguemos —o nos aproximemos— a una versión totalmente correcta de la verdad. Fundamental del pensamiento posmoderno es la convicción de que, en vez de ideologías que reflejan las condiciones externas, el mundo está profundamente afectado por la ideología que los seres humanos imponen sobre él. No estamos obligados por los datos de los sentidos a adoptar una visión particular del mundo, y, por eso, tenemos una opción en lo que afirmamos, así como una inmensa responsabilidad.

Los posmodernos sospechan en particular de los llamados grandes relatos». Ven que la historia occidental está marcada por el impulso incesante de imponer un sistema totalitario sobre el mundo. A veces ese impulso ha sido teológico, y tuvo como consecuencia las cruzadas y la persecución, pero los «relatos» han sido también científicos, económicos, ideológicos y políticos, teniendo como resultado la dominación tecnológica de la naturaleza y el sojuzgamiento sociopolítico de los otros con la esclavitud, el genocidio, el colonialismo, el antisemitismo y la opresión de las mujeres y otras minorías. Así pues, como Nietzsche, Freud y Marx, los posmodernos tratan de desinflar esas creencias sin intentar sustituirlas por un «relato» absoluto propio. El posmodernismo, por lo tanto, es iconoclasta. Como explicó uno de sus representantes iniciales más destacados, se puede definir como la incredulidad hacia los grandes relatos (*grands récits*). En la parte alta de la lista de esos *récits* está el «Dios» moderno, que es omnipotente y omnisciente, vigila el mundo y maneja todas las cosas para sus propósitos. Pero el posmodernismo es también adverso a un ateísmo que manifiesta pretensiones totalitarias y absolutas. Como advierte Jacques Derrida, debemos también estar alerta ante los «prejuicios teológicos», no sólo en contextos propiamente teológicos, donde son evidentes, sino en todo el ámbito metafísico,

incluso entre aquellos que confiesan ser ateos.[54] Como cualquier filósofo posmoderno, Derrida sospecha profundamente de las polaridades binarias, fijas, que caracterizan al pensamiento moderno, y la división ateo/teísta es, según él, demasiado simple. Los ateos han reducido los complejos fenómenos de la religión a fórmulas que favorecen a sus propias ideologías, como hizo Marx cuando llamó a la religión el opio de los oprimidos, o Freud cuando la veía como un terror edípico. La negación final y fija de Dios sobre una base metafísica es para Derrida tan culpable como cualquier «teología» (su término para un *grand récit*) religiosa dogmática. El propio Derrida, judío secularizado, dice que, aunque pueda pasar por ateo, reza a cada momento, tiene la esperanza mesiánica de un mundo mejor y se inclina a la idea de que, puesto que ninguna certeza absoluta está a nuestro alcance, deberíamos, por la causa de la paz, pensárnoslo dos veces antes de hacer declaraciones afirmativas de creencia o de increencia.

A algunos creyentes ortodoxos y a la mayoría de los fundamentalistas les repelerá este relativismo imperturbable, pero hay aspectos del pensamiento de Derrida que recuerdan actitudes teológicas más antiguas. Su teoría de la deconstrucción, que niega la posibilidad de encontrar un único significado seguro en cualquier texto, es positivamente rabínico. Se le ha llamado también teólogo «negativo», y estuvo muy interesado en Eckhart. Lo que él denomina *différance* no es ni una palabra ni un concepto, sino la posibilidad casi trascendente —una «diferencia» o «alteridad»— que yace en una palabra o una idea como la de «Dios». Para Eckhart, esta *différance* era el Dios más allá de Dios, un nuevo pero incognoscible fondo metafísico, inseparable del ser humano. Pero, para Derrida, la *différance* es sólo cuasi-trascendental; es un potencial, algo que no vemos pero que nos hace conscientes de que podemos tener que matizar o incluso desdecirnos de cualquier cosa que digamos o neguemos de Dios.

En su obra tardía, Derrida parece obsesionado por el potencial y la fascinación de un futuro abierto. Afirma lo que denomina lo «indeconstructible», que no es otro absoluto, porque no existe, y, sin embargo, lloramos y rezamos por él. Como explicaba en su conferencia «La fuerza de la ley» (1989), la justicia es un «algo» indeconstructible que nunca se realiza plenamente en las circunstancias reales de la vida diaria que informa toda la especulación legal. La justicia es lo que no existe; es lo que deseamos. Nos llama; parece algo que está a nuestro alcance, pero finalmente se nos escapa. Y, sin embargo, seguimos tratando de encarnarla en nuestros sistemas legales. Derrida sigue más tarde analizando otros

«indeconstructibles»: la donación, el perdón y la amistad. Le gusta hablar de la «democracia por venir»; anhelamos la democracia, pero nunca la logramos plenamente; sigue siendo una esperanza incesante para el futuro. Y, de la misma manera, «Dios», término usado a menudo en el pasado para poner un límite al pensamiento y el esfuerzo humanos, se convierte para el filósofo posmoderno en el deseo más allá del deseo, en la memoria y la promesa que es, por su misma naturaleza, indefinible.

Algunos pensadores posmodernos han aplicado estas ideas a la teología. De manera significativa, son habitualmente filósofos más que teólogos. Invirtiendo la tendencia comenzada por *philosophes* como Diderot, De Holbach y Freud, su interés anuncia un cambio en la atmósfera intelectual académica. En la época del movimiento de la Muerte de Dios, en la década de 1960, los días de Dios parecía que estaban contados, pero ahora Dios parece estar lleno de vida y en perfecto estado. La teología posmoderna pone en tela de juicio la suposición de que el secularismo sea irreversible; algunos han sugerido que estamos entrando en una época «postsecular», pero han dejado también claro que la religión que está siendo revitalizada debe ser diferente de la fe «moderna». El primero en aplicar las ideas de Derrida a la teología fue Mark C. Taylor, en *Erring: A Posmodern A/theology* (1984): la barra del subtítulo pretendía señalar una derridiana vacilación entre Dios y la negación de Dios. Taylor veía un vínculo entre la deconstrucción y el movimiento de la década de 1960 de la Muerte de Dios, pero criticaba a Altizer por quedarse en la dialéctica moderna en la que las cosas estaban muertas o vivas, ausentes o presentes. Para él, la religión estaba presente incluso cuando parecía ausente, de manera que se le criticó por permitir que, en su obra posterior, la religión estuviera enteramente subsumida en otros discursos.

Aquellos filósofos que se centraron en la obra tardía de Derrida tuvieron más éxito. El posmoderno italiano Gianni Vattimo afirma que, desde el principio, la religión había reconocido que era un discurso en esencia interpretativo: tradicionalmente había procedido mediante una deconstrucción interminable de sus textos sagrados, de manera que desde el principio tuvo el potencial para liberarse de la ortodoxia metafísica. Vattimo desea promover lo que se denomina «pensamiento débil» para contrarrestar la certeza agresiva y triunfalista que caracteriza a gran parte de la religión y el ateísmo modernos. La metafísica es peligrosa porque hace afirmaciones absolutas sobre Dios o sobre la razón. «No toda metafísica ha sido violenta —admite Vattimo—, pero todas las personas violentas de grandes dimensiones han sido metafísicas.»[55] Hitler, por

ejemplo, no se contentó sólo con odiar a los judíos que estaban próximos a él, sino que creó un *grand récit* que hacía afirmaciones metafísicas sobre los judíos en general. «Cuando alguien quiere contarme la verdad absoluta —señala Vattimo con agudeza—, es que quiere ponerme bajo su control.»[56] Tanto el teísmo como el ateísmo hacen esas afirmaciones, pero ya no existen verdades absolutas, sólo interpretaciones.[57]

La modernidad, piensa Vattimo, está acabada; cuando contemplamos la historia, ya no podemos ver el futuro como una progresión inevitable y unilineal hacia la emancipación. La libertad no radica ya en el conocimiento perfecto y la conformidad con la estructura necesaria de la realidad, sino en el aprecio del discurso múltiple y la historicidad, contingencia y finitud de todos los valores políticos, éticos y religiosos, incluidos los nuestros.[58] Vattimo quiere derribar los muros que separan a teístas y ateos. Aunque piense que la sociedad abrazará de nuevo la religión, no desea abandonar la secularización, porque considera que la alianza Iglesia-Estado establecida por Constantino es una aberración cristiana. La sociedad ideal debería estar basada en la caridad más que en la verdad. En el pasado, recuerda Vattimo, la verdad religiosa surgía generalmente de las gentes interactuando entre sí y no de un edicto papal. Vattimo recuerda las palabras de Cristo: «Cuando dos o tres se reúnan en mi nombre, yo estaré en medio de ellos», y el himno clásico: «Donde hay amor, allí está Dios».[59]

El filósofo estadounidense John D. Caputo ha sido influido por Heidegger y por el pensador posmoderno Gilles Deleuze, así como por Derrida. Defiende también el «pensamiento débil» y la trascendencia de las polaridades enfrentadas de ateísmo y teísmo. Ve las limitaciones del viejo movimiento de la Muerte de Dios, pero apoya plenamente el deseo de Altizer y Van Buren de deconstruir el Dios moderno. Aunque aprecia el énfasis de Tillich en la naturaleza esencialmente simbólica de la verdad religiosa, recela, sin embargo, de llamar a Dios el «fondo del ser», puesto que ello «pone freno al proceso del flujo interminable y el devenir que es esencial a la vida, estabilizando el devenir como centro básico de nuestro ser».[60] Ateos y teístas por igual deberían abandonar el ansia moderna de certeza. Uno de los problemas del movimiento original de la Muerte de Dios es que su terminología era demasiado definitiva y absoluta. Ninguna situación es permanente, y ahora estamos presenciando la muerte de la Muerte de Dios. Las ideas ateas de Nietzsche, Marx y Freud son «perspectivas [...] construcciones y ficciones de la gramática».

> El secularismo ilustrado, la reducción objetivista de la religión a algo distinto a sí misma —es decir, a un deseo distorsionado por mamá, o a una manera de mantener a las autoridades en el poder— es un cuento más contado por personas con una imaginación históricamente limitada, con concepciones contingentes de la razón y de la historia, de la economía y el trabajo, de la naturaleza y la naturaleza humana, del deseo, la sexualidad y las mujeres, y de Dios, la religión y la fe.[61]

La Ilustración tenía sus propios rigores. La posmodernidad debería ser «una Ilustración más ilustrada, es decir, no engañada ya por el sueño de la objetividad pura».[62] Debería abrir las puertas «a otra manera de pensar sobre la fe y la razón» para llegar a «una nueva definición de la razón que sea más razonable que la racionalidad transhistórica de la Ilustración».[63]

Entonces, ¿cómo ve Caputo a Dios? Siguiendo a Derrida, describiría a Dios como el deseo más allá del deseo.[64] Por su misma naturaleza, el deseo se localiza en el espacio entre lo que existe y lo que no existe; se dirige a todo lo que somos y no somos, todo lo que conocemos y lo que no conocemos. La pregunta no es «¿existe Dios?», ni tampoco «¿existe el deseo?». La pregunta es más bien «¿qué deseamos?». Agustín comprendía esto cuando preguntaba «¿qué amo cuando amo a mi Dios?», y no lograba obtener una respuesta. Como Dionisio y Tomás de Aquino, Caputo no ve la teología negativa como una verdad más profunda y autoritativa. Ésta enfatiza simplemente el no saber, «¡en el sentido de que realmente no sabemos!».[65] Para Caputo, «la verdad religiosa es verdad sin conocimiento».[66] Ha adaptado la *différance* de Derrida para crear su «teología del acontecimiento», distinguiendo entre un *nombre*, como «dios», «justicia» o «democracia», y lo que denomina el *acontecimiento*, aquello que se «agita» en ese nombre, algo que nunca se realiza plenamente. Pero el «acontecimiento» en el nombre nos inspira, revuelve las cosas, haciéndonos llorar y rezar por lo que está «por venir». «El nombre es una especie de formulación provisional de un acontecimiento, una estructura relativamente estable, aunque evoluciona, mientras que el acontecimiento está siempre inquieto, en marcha, buscando nuevas formas que adoptar, buscando ser expresado de maneras todavía no expresadas.»[67] Rogamos por lo que está «por venir», no por lo que ya existe. El «acontecimiento» no requiere «creencia» en una deidad inmutable, estática, que «existe», sino que nos inspira a hacer lo que se «agita» en el nombre «Dios» —belleza, paz, justicia y amor desinteresado absolutos— una realidad en el mundo.

La religión, tal como la describen estos filósofos posmodernos, puede parecer ajena a gran parte de la religión «moderna», pero evoca muchas de las ideas del pasado. Vattimo y Caputo insisten en que son ideas perennes, primordiales, con una larga historia. La insistencia de Vattimo en que la religión es esencialmente interpretativa recuerda la máxima de los rabinos: «¿Qué es la Torah? Es la interpretación de la Torah». Cuando afirma la primacía de la caridad y la naturaleza comunitaria de la verdad religiosa, recordamos la insistencia repetida de los rabinos —«Cuando dos o tres estudian juntos la Torah, la *Shekhinah* está en medio de ellos»—, el relato de Emaús y la experiencia comunitaria de la liturgia. Caputo considera también «autodeconstructiva» la «prueba ontológica» de Anselmo:

> Digas lo que digas sobre Dios, Dios es más. La misma constitución de la idea es deconstructiva de cualquier construcción [...] la fórmula misma que describe a Dios es que no existe ninguna fórmula con la que Dios pueda ser descrito.[68]

Cuando Caputo afirma que el «acontecimiento» exige una respuesta más que una «creencia», repite la definición de los rabinos de la Escritura como *miqra*, es decir, como un llamamiento a la acción.

Sobre todo, Caputo y Vattimo subrayan la importancia de lo apofático. Todas estas percepciones que fueron en un momento dado fundamentales para la religión tendían a quedar sumergidas en el discurso positivista de la modernidad, y el hecho de que hayan subido de nuevo a la superficie de una forma diferente sugiere que este tipo de «no saber» es inherente a la propia condición humana. El anhelo distintivamente moderno de lo puramente nocional, de la verdad absoluta, puede haber sido una aberración. El mismo Caputo lo sugiere. Observando que el ateísmo es siempre el rechazo de una concepción particular de lo divino, concluye: «Si el ateísmo moderno es el rechazo del Dios moderno, entonces la delimitación de la modernidad nos abre otra posibilidad, menos la resurrección del teísmo premoderno que la oportunidad de algo más allá tanto del teísmo como del ateísmo de la modernidad».[69]

Es una posibilidad atractiva. Si el ateísmo fue un producto de la modernidad, ahora que estamos entrando en una fase «posmoderna» ¿se convertirá también el ateísmo, como el Dios moderno, en algo del pasado? La valoración creciente de las limitaciones del conocimiento huma-

no —que es parte del panorama intelectual contemporáneo tanto como la certeza atea— ¿dará origen a un tipo nuevo de teología apofática? Y ¿cómo podemos avanzar de forma óptima más allá del teísmo premoderno hacia una percepción de «Dios» que responda realmente a las complejas realidades y necesidades de nuestro tiempo?

Epílogo

Nos hemos acostumbrado a pensar que la religión debe proporcionarnos información. ¿Hay un Dios? ¿Cómo llegó a existir el mundo? Pero ésta es una aberración moderna. Nunca se pensó que la religión debía proporcionar respuestas a preguntas que están dentro del alcance de la razón humana. Éste era el papel del *logos*. La tarea de la religión, estrechamente aliada a la del arte, era ayudarnos a vivir de forma creativa, pacífica e incluso gozosa, con realidades para las que no había explicaciones fáciles y con problemas que no podíamos resolver: la mortalidad, el sufrimiento, la pena, la desesperación y el escándalo de la injusticia y la crueldad de la vida. A lo largo de los siglos, gentes de todas las culturas descubrieron que, llevando su capacidad de razonamiento hasta el máximo, tensando el lenguaje hasta el límite de sus posibilidades, y viviendo de forma tan desprendida y compasiva como fuera posible, experimentaban una trascendencia que les capacitaba para aceptar su sufrimiento con serenidad y coraje. La racionalidad científica podía decirnos por qué teníamos cáncer, podía incluso curarnos de nuestra enfermedad; pero no podía aliviar el terror, la decepción y el dolor que acompañaban al diagnóstico, ni podía ayudarnos a morir bien. Esto no está dentro de su cometido. La religión no funciona, sin embargo, automáticamente; requiere una gran cantidad de esfuerzo y no puede tener éxito si es superficial, falsa, idólatra o autoindulgente.

La religión es una disciplina práctica y sus intuiciones no se derivan de la especulación abstracta, sino de la práctica espiritual y de una for-

ma de vida entregada. Sin esa práctica es imposible comprender la verdad de sus doctrinas. Esto era cierto también del racionalismo filosófico. Sus contemporáneos recurrían a Sócrates no para aprender algo —él siempre insistía en que no tenía nada que enseñar— sino para conseguir una transformación de la conciencia. Los participantes en un diálogo socrático descubrían lo poco que sabían y cómo se les escapaba el significado de la proposición más simple. El impacto de la ignorancia y la confusión representaba una conversión a la vida filosófica, que no podía comenzar hasta que se comprendiera que no se sabe nada en absoluto. Pero, incluso aunque eso anulara los últimos vestigios de la certeza sobre aquello en lo que cada uno había basado su vida hasta entonces, el diálogo socrático no era nunca agresivo; más bien era conducido con cortesía, amabilidad y consideración. Si un diálogo despertaba la malicia o el rencor, no serviría para nada. No se trataba de forzar al interlocutor a aceptar el punto de vista propio; en lugar de eso, cada uno ofrecía su opinión como un ofrecimiento a los otros, y estaba abierto a que los otros alteraran sus propias percepciones. Sócrates, Platón y Aristóteles, los fundadores del racionalismo occidental, no veían oposición entre razón y trascendencia. Comprendían que sentimos una necesidad imperativa de llevar nuestra capacidad de razonar hasta el punto en que ya no puede ir más allá, para pasar sin pausa a un estado de no conocimiento que no es frustrante, sino que es una fuente de asombro, temor reverencial y alegría.

La religión no es un asunto fácil. Hemos visto el inmenso esfuerzo realizado por yoguis, hesicastas, cabalistas, exegetas, rabinos ritualistas, monjes, estudiosos, filósofos y contemplativos, lo mismo que por personas laicas de observancia litúrgica regular. Todos eran capaces de realizar un grado de *ekstasis* que, como explicaba Dionisio, al introducirnos a una clase diferente de conocimiento, «nos conduce fuera de nosotros mismos». En el período moderno, también científicos, racionalistas y filósofos han experimentado algo similar. Einstein, Wittgenstein y Popper, que no tenían «creencias» religiosas convencionales, se sentían muy a gusto en esta zona situada entre la racionalidad y la trascendencia. La intuición religiosa no sólo requiere un esfuerzo intelectual entregado para ir más allá de los «ídolos del pensamiento», sino también un estilo de vida compasivo que nos capacite para salir del prisma del egoísmo. El *logos* agresivo que pretende dominar, controlar y destruir toda oposición no puede aportar esa intuición trascendente. La experiencia demostraba que esto sólo es posible si se cultivaba una actitud receptiva, de escucha,

de una manera no diferente a la forma en que nos aproximamos al arte, la música o la poesía. Requiere *kenosis*, «capacidad negativa», «sabia pasividad» y un corazón que «vigila y recibe».

La coherencia con que las diversas religiones han enfatizado la importancia de estas cualidades indica que son algo incorporado a la forma en que los hombres y las mujeres experimentan su mundo. Si las religiones las pierden de vista, son revividas por poetas, novelistas y filósofos. Mi último capítulo concluía con la teología posmoderna, no porque ésta represente el pináculo de la tradición teológica occidental, sino porque ha descubierto prácticas, actitudes e ideales que eran fundamentales para la religión con anterioridad al período moderno. Esto no equivale a decir, claro está, que todas las religiones sean iguales. Cada tradición formula lo sagrado de manera diferente, y esto afectará ciertamente a la forma en que las personas lo experimentan. Hay importantes diferencias entre Brahman, Nirvana, Dios y Dao, pero esto no significa que uno sea «verdadero» y los otros «falsos». En este asunto nadie puede tener la última palabra. Todos los sistemas de creencias han tenido que esforzarse para mostrar que lo supremo no puede ser adecuadamente expresado en ningún sistema teórico, por más augusto que sea, porque la verdad está siempre más allá del alcance de las palabras y los conceptos.

Pero son muchos los que, actualmente, no se sienten cómodos con esta reticencia apofática. Piensan que saben de forma precisa lo que quieren decir con la palabra «Dios». La definición del catecismo que aprendí a la edad de 8 años —«Dios es el Espíritu supremo que existe por sí mismo y es infinito en todas las perfecciones»—, además de seca, abstracta y más bien aburrida, era también incorrecta. No sólo implicaba que Dios era un hecho que era posible «definir», sino que representaba únicamente la primera fase en el triple método dialéctico de Dionisio. No se me enseñaba a dar el siguiente paso y ver que Dios *no* es un espíritu; que «él» no tiene género y que no tenemos ni idea de lo que queremos decir cuando decimos que «existe» *un* ser que es «infinito en todas las perfecciones». El proceso que debería habernos conducido a una anonadante apreciación de la «alteridad» más allá del alcance del lenguaje terminaba prematuramente. El resultado es que muchos hemos sentido que se nos dejaba colgados con un concepto incoherente de Dios. Se nos instruía sobre Dios aproximadamente al mismo tiempo en que se nos hablaba de Papá Noel. Pero mientras nuestra comprensión del fenómeno Papá Noel evolucionaba y maduraba, nuestra teología seguía siendo un tanto infantil. Nada tiene de sorprendente que, cuando alcanzamos la

madurez intelectual, muchos rechazásemos al Dios heredado y negásemos su existencia.

Paul Tillich señalaba que es difícil hablar de Dios en estos tiempos, porque inmediatamente se nos pregunta si *existe un* Dios. Esto significa que el símbolo de Dios ya no funciona. En lugar de apuntar más allá de sí mismo hacia una realidad inefable, la construcción humanamente concebida que llamamos «Dios» ha llegado a ser el final de la historia. Hemos visto que durante el comienzo del período moderno, la idea de Dios fue reducida a una hipótesis científica y Dios se convirtió en la explicación última del universo. En lugar de simbolizar lo inefable, Dios fue reducido, en efecto, a un mero *deva*, un dios minúsculo, que era miembro del cosmos con una función y una localización precisas. Una vez ocurrido esto, era sólo una cuestión de tiempo que el ateísmo llegara a ser una proposición viable, porque los científicos pronto fueron capaces de encontrar una hipótesis explicatoria alternativa que hacía innecesario a «Dios». Esto no hubiera sido un desastre si las iglesias no hubieran pretendido basarse en pruebas científicas. Otros caminos hacia el conocimiento habían quedado desprestigiados en el mundo moderno, y la racionalidad científica era contemplada entonces como el único camino aceptable a la verdad. La gente se había acostumbrado a pensar en Dios como una idea «clara», «precisa» y evidente. ¿No había dicho Descartes, fundador de la filosofía moderna, que la existencia de Dios era incluso más clara y más obvia que uno de los teoremas de Euclides? ¿No insistía el gran Newton en que la religión debía ser «fácil»?

Por encima de todo, muchos de nosotros olvidamos que la enseñanza religiosa era lo que los rabinos llaman *miqra*. Era esencial y fundamentalmente un programa para la acción. Tienes que *comprometerte* con un símbolo de forma imaginativa, llegar a estar ritual y éticamente *implicado* con él y permitirle que efectúe un cambio profundo en tu conciencia. Éste era el significado original de las palabras «fe» y «creencia». Si te mantienes distante, el símbolo permanece opaco e impenetrable. Mucha gente puede relacionarse hoy con el simbolismo del Dios moderno de esta forma; respaldado por el ritual y la práctica compasiva y autovaciante, todavía los introduce a la trascendencia que da sentido a sus vidas. Pero no todo el mundo es capaz de hacer esto. Como la palabra «fe» ha venido a designar el asentimiento intelectual a doctrinas puramente teóricas que no tienen sentido a menos que sean aplicadas en la práctica, algunos la han abandonado por completo. Otros, reticentes a abandonar la religión, están confusamente avergonzados de su «creencia» y se sienten incómodos,

apresados entre dos extremismos: los fundamentalistas religiosos, cuya devoción beligerante encuentran alienante, por una parte, y los ateos militantes, que apelan al exterminio indiscriminado de la religión, por otra.

La idolatría ha sido siempre uno de los peligros del monoteísmo. Como su símbolo principal de lo divino era una deidad personalizada, siempre existía el peligro de que la gente «lo imaginara como una versión más poderosa, más amplia de ellos mismos», que podrían utilizar para respaldar sus propias ideas, prácticas, amores y odios, a veces con efectos letales. Sólo podía haber un absoluto, de modo que, una vez su ideología, teología, nación, estado o ideología se convierte en suprema, es obligado destruir todo aquello que se le oponga. Hemos visto mucha idolatría de esta clase en los años recientes. Hacer que un fenómeno histórico limitado —una particular idea de «Dios», «ciencia de la creación», «valores de la familia», «islam» (entendido como una entidad institucional y civilizatoria) o «Tierra Santa»— sea más importante que el respeto sagrado debido al extranjero es, como los rabinos señalaron hace mucho tiempo, una negación sacrílega de todo lo que «Dios» representa. Es una actitud idólatra porque eleva un valor intrínsecamente limitado a un nivel inaceptablemente alto. Como apuntaba Tillich, si ello supone que una idea humana de «Dios» es una representación adecuada de la trascendencia, hacia la que sólo puede indicar de forma imperfecta con un gesto, mucha de la teología ahora vigente es también idólatra. Los ateos tienen razón en condenar tales abusos. Pero cuando insisten en que la sociedad no debería tolerar la fe y exigen la retirada del respeto a todas las cosas religiosas caen presos de la misma intolerancia. Algunos ateos están desgraciadamente en esta militancia. Para Julian Baggini, el ateísmo significa tener un «compromiso abierto con la verdad y la búsqueda racional», de modo que «la oposición hostil a las creencias de los otros, combinada con una convicción obstinada en la validez de las propias creencias [...] es antitética a tales valores».[1]

Durante el comienzo del primer período de la modernidad, los occidentales se enamoraron de la idea de una certeza absoluta que, pensaban ellos, podía ser alcanzada. Pero como algunos son reticentes a renunciar, han tendido a sobrecompensar, reivindicando la certeza para creencias y doctrinas que sólo pueden ser provisionales. Esto ha contribuido, quizás, al tono agresivo de gran parte del discurso moderno. Hay muy pocos «filósofos» socráticos en estos días, muy pocos que sepan que no saben. Por el contrario, hay demasiados que suponen que ellos, y sólo ellos, tienen la sabiduría, y tanto en asuntos seculares como religiosos no

parece que estén dispuestos siquiera a considerar un punto de vista rival o a evaluar seriamente las pruebas que puedan clarificar su caso. La búsqueda de la verdad ha llegado a ser agonística y competitiva. Cuando se debate un problema en política o en los medios de comunicación, en los tribunales o en las academias, no es suficiente con establecer lo que es verdadero; parece que también hay que derrotar —o incluso humillar— al oponente; aunque se oiga hablar mucho acerca de la importancia del «diálogo», es raro escuchar un intercambio genuinamente socrático de puntos de vista. A menudo, es obvio en los debates públicos que, en lugar de escuchar receptivamente a los otros, los participantes utilizan simplemente sus observaciones para, mediante la técnica del «todo vale», construir una respuesta brillante que hará posible un *coup de grâce*. Incluso cuando los problemas debatidos son demasiado complejos y polifacéticos para una solución simple, estas discusiones rara vez terminan en una *aporia* realmente socrática o en un reconocimiento de que también lo que se dice desde el «otro» lado puede tener su valor.

Esto es también una parte de nuestra herencia democrática, y en asuntos prácticos puede ser la mejor forma de hacer las cosas. Esa clase de discusión es la que se mantenía en las asambleas atenienses de las que Sócrates cuidadosamente disociaba su propia técnica dialógica. Por desgracia, gran parte del debate vigente acerca de la fe se desarrolla con este espíritu antagónico y carece de utilidad. Necesitamos considerar urgentemente la naturaleza de la religión y descubrir dónde y cómo va mal. Pero si al diálogo le falta compasión y *kenosis*, no puede conducir a un discernimiento o esclarecimiento realmente creativo. La verdad religiosa se ha desarrollado siempre de manera comunal y oral; en el pasado, cuando dos o tres se sentaban juntos y tendían una mano hacia el «otro», experimentaban la «trascendencia» como una «presencia» entre ellos. Pero era esencial que los debates religiosos se desarrollaran «de la manera más amable», por citar el Corán. Es probable que una polémica viciosa exacerbe tensiones ya existentes. Hemos visto que, casi invariablemente, los fundamentalistas adoptan posturas más extremas cuando se sienten atacados. De aquí que los musulmanes tuvieran pocos problemas con Darwin, pero una hostilidad nueva hacia la teoría evolucionista se está desarrollando ahora en el mundo musulmán como respuesta directa a los ataques de Dawkins. En un mundo que está ya tan peligrosamente polarizado, ¿podemos permitir todavía otro discurso divisivo?

En el pasado, los teólogos vieron que el diálogo abierto con los ateos les ayudaba a refinar sus propias ideas. Una crítica atea informada debe-

ría ser bienvenida porque puede llamar nuestra atención sobre un pensamiento teológico inadecuado o idólatra. El análisis escrito del filósofo ateo J. J. C. Smart y su colega teísta J. J. Haldane es un modelo de cortesía, perspicacia intelectual e integridad que muestra cuán valioso puede ser ese debate, entre otras cosas para dejar claro que es imposible establecer la existencia o la inexistencia de Dios sólo mediante argumentos.[2] También la crítica científica de las creencias convencionales puede ser útil para revelar las limitaciones de la mentalidad literalista que habitualmente bloquea la comprensión. En lugar de argumentar que un *mythos* antiguo está basado en hechos reales, quizá fuera mejor estudiar el sentido original de las cosmologías antiguas y aplicarlas de manera analógica a nuestra situación. En lugar de agarrarse al sentido literal del primer capítulo del Génesis, podría ser útil enfrentarse a las implicaciones de la visión darwinista de la naturaleza «roja en dientes y garras». Esto podría convertirse en una meditación sobre el sufrimiento inevitable de la vida, hacernos conocedores de la inadecuación de algunas soluciones teológicas claras y darnos una nueva apreciación de la primera noble verdad del budismo: «La existencia es sufrimiento (*dukkha*)», discernimiento que en casi todas las religiones es indispensable para la iluminación.

Hay mucho que aprender de las formas más antiguas de reflexionar sobre la religión. Hemos visto que, lejos de contemplar la revelación como algo estático, fijo e inmutable, judíos, cristianos y musulmanes supieron todos que la verdad revelada era simbólica, que la Escritura no podía ser interpretada de forma literal y que los textos sagrados tienen múltiples significados y pueden conducir a intuiciones completamente nuevas. La revelación no es un acontecimiento que sucediera en una ocasión en un pasado distante, sino que es un proceso creativo, en curso, que requiere de la inteligencia humana. Ellos comprendieron que la revelación no nos proporciona una información infalible sobre lo divino, porque esto siempre debe permanecer más allá de nuestra posibilidad de comprensión. Hemos visto que la doctrina de la creación *ex nihilo* dejaba claro a los cristianos que el mundo natural no podía decirnos nada acerca de Dios, y que la Trinidad les enseñaba que no podían pensar a Dios como una simple personalidad. Incluso la revelación suprema de Cristo, el Verbo encarnado, mostraba que la realidad que podemos llamar «Dios» era tan elusiva como siempre. Estudiosos judíos, cristianos y musulmanes insistían todos en la enorme importancia de la integridad intelectual y en la necesidad de pensar por uno mismo. En lugar de agarrarse con nerviosismo a las intuiciones del pasado, esperaban que los fieles fueran in-

ventivos, atrevidos y confiados en su interpretación de la religión. No se debe permitir que la religión impida el progreso, sino que debe ayudar a abordar las inseguridades del futuro. No cabe plantear una ruptura entre ciencia y teología, porque estas disciplinas tienen esferas diferentes de competencia; la ciencia, insistía Calvino, no debe estar obstaculizada por los miedos de unas pocas «personas frenéticas» e ignorantes. Si un texto bíblico parece contradecir los descubrimientos científicos vigentes, el exegeta debe interpretarlo de forma diferente.

No debemos idealizar el pasado. Cada época tiene sus intolerantes y siempre ha habido personas que eran menos hábiles teológicamente que otras e interpretaban las verdades de la religión de una manera prosaica y literal. Cuando yo era una joven monja, era especialmente obtusa, y mi superiora acostumbraba a decirme que era una «zoquete literalista». Siempre ha habido gente así. Pero los teólogos que promocionaron una aproximación más apofática a Dios no eran pensadores marginales. Los capadocios, Dionisio y Tomás; los rabinos, los cabalistas y Maimónides; al-Ghazzali, Ibn Sina y Mulla Sadra fueron todos transmisores fundamentales de la tradición. Antes del período moderno, ésa era la posición ortodoxa. Tenemos ahora una visión tan diferente de la fe que esto puede ser difícil de aceptar, porque siempre es duro trascender las limitaciones de nuestro propio tiempo. No podemos, quizá, llegar a ser plenamente conocedores de nuestro propio modo cultural, precisamente porque estamos en él y, en consecuencia, tendemos a absolutizarlo. Hoy asumimos que, puesto que *nosotros* racionalizamos la fe y contemplamos sus verdades como objetivas, es así como siempre se hizo. Pero esto implica un doble estándar. «El *pasado* es relativizado en términos de este o aquel análisis socio-histórico. El *presente*, sin embargo, permanece extrañamente inmune a la relativización», ha explicado el investigador estadounidense Peter Berger. «Se piensa que los escritores del Nuevo Testamento están afectados por una falsa conciencia enraizada en su tiempo —de ellos—, pero el analista toma conciencia de su tiempo —de él— como una bendición intelectual pura.»[3] Tendemos a asumir que «moderno» significa «superior», y aunque, sin duda, esto es verdad en muchos campos, como las matemáticas, la ciencia y la tecnología, no es necesariamente cierto de las disciplinas más intuitivas, en especial, quizá, la teología.

Ahora comprendemos de un modo diferente los términos religiosos básicos y vemos de qué forma eso ha hecho que la fe sea algo problemático. «Creencia» ya no significa «confianza, empeño y compromiso»,

sino que este término ha llegado a ser un asentimiento intelectual a una proposición más o menos dudosa. Los líderes religiosos gastan a menudo más tiempo imponiendo la conformidad doctrinal que concibiendo una práctica espiritual que convierta a estas «creencias» oficiales en una realidad viva en la vida diaria de los fieles. En lugar de utilizar la Escritura para ayudar a los demás a progresar y asumir nuevas actitudes, se citan los textos de las Escrituras antiguas para impedir tales progresos. Las palabras «mito» y «mítico» son ahora sinónimos de falso. «Misterio» ya no se refiere a una iniciación ritualizada, sino que se ha asociado rutinariamente con la pereza mental y un galimatías incomprensible. Los padres griegos utilizaban la palabra *dogma* para describir una verdad que no podía ser puesta fácilmente en palabras y que sólo podía ser comprendida tras una larga inmersión en el ritual, y, cuando la comprensión de la comunidad se ahondaba, cambiaba de una generación a otra. Hoy, en Occidente, el «dogma» se define como «un cuerpo de opinión formulado y autoritativamente afirmado», mientras que una persona «dogmática» es aquella que «sostiene opiniones de una forma arrogante y con pretensiones de autoridad».[4] Ya no entendemos el griego *theoria* como la actividad de la «contemplación», sino como una «teoría», una idea en nuestra cabeza que tiene que ser demostrada. Esto patentiza de forma clara nuestra comprensión moderna de la religión como algo que pensamos más que como algo que hacemos.

En el pasado, la gente religiosa estaba abierta a toda clase de verdades diferentes. Investigadores judíos, cristianos y musulmanes estaban dispuestos a aprender de los griegos paganos que habían ofrecido sacrificios a sus ídolos, lo mismo que a aprender unos de otros. Sencillamente no es cierto que la ciencia y la religión estuvieran siempre en conflicto permanente: en Inglaterra, se sentía que el *ethos* protestante y puritano era compatible con la incipiente ciencia moderna y ayudó a su avance y su aceptación.[5] Mersenne, que perteneció a una rama particularmente austera de la orden franciscana, quitó tiempo a sus oraciones para realizar experimentos científicos, y sus ideas matemáticas todavía se discuten en la actualidad. Los jesuitas alentaron al joven Descartes a leer a Galileo y estaban fascinados por la incipiente ciencia moderna. En verdad, se ha dicho que el primer colectivo científico no fue la Royal Society sino la Compañía de Jesús.[6] Pero cuando la modernidad avanzó, la confianza se debilitó y las actitudes se endurecieron. Tomás de Aquino había enseñado la ciencia aristotélica cuando era controvertido hacerlo, y había estudiado a los filósofos judíos y musulmanes mientras la mayor parte de sus

contemporáneos apoyaban de forma consciente las Cruzadas. Pero la defensiva Iglesia postridentina interpretó su teología con una rigidez que él habría encontrado repugnante. La moderna doctrina protestante de la infalibilidad literal de la Escritura fue inicialmente formulada en la década de 1870 por Hodge y Warfield, cuando los métodos científicos de crítica bíblica estaban socavando las «creencias» tenidas por objetivamente verdaderas. Como la nueva y muy controvertida doctrina católica de la infalibilidad papal, definida en 1870, expresaba un anhelo de certeza absoluta en un tiempo en que se estaba demostrando que eso no era sino una quimera.

Hoy, cuando la propia ciencia está llegando a ser menos determinada, es quizás el momento de volver a una teología que afirme menos y esté más abierta al silencio y al no saber. Aquí, tal vez, el diálogo con las formas socráticas más reflexivas del ateísmo puede ayudar a desmantelar ideas que han llegado a ser idólatras. En el pasado, había gentes que a menudo eran llamadas «ateas» cuando la sociedad estaba en transición de una perspectiva religiosa a otra: Eurípides y Protágoras fueron acusados de «ateísmo» cuando negaron a los dioses olímpicos en favor de una teología más trascendente; los primeros cristianos y musulmanes, que se estaban apartando del paganismo tradicional, fueron perseguidos como ateos por sus contemporáneos. Cuando hemos comido un plato fuerte en un restaurante, nos apetece un sorbete para limpiar el paladar, y así poder saborear adecuadamente lo siguiente. Una crítica atea inteligente puede ayudarnos a enjuagar nuestras mentes y limpiarlas de la teología más superficial que está impidiendo nuestra comprensión de lo divino. Puede ser que durante un tiempo tengamos que entrar en lo que los místicos llamaban la noche oscura del alma o la nube del no saber. Esto no será fácil para personas acostumbradas a obtener una información instantánea al clicar el ratón. Pero la novedad y la extrañeza de esta capacidad negativa puede llevarnos a la sorpresa de que el raciocinio estricto no es el único medio de adquirir conocimiento. No es sólo un poeta como Keats quien debe, mientras espera una nueva inspiración, aprender a «vivir entre incertidumbres, misterios, dudas, sin conseguir una respuesta por parte de lo que es real y racional».

Pero ¿no hay forma de encontrar un fundamento al compromiso con el Dios indefinible y desconocido? ¿Estamos condenados a la regresión perpetua del pensamiento posmoderno? Quizá la única «teología natural» viable subyace en la experiencia religiosa. Con esto, claro está, no me refiero a una devoción emocional y férvida. Hemos visto que,

en el pasado, estudiosos y directores espirituales prestaban poca atención a este positivismo religioso. En lugar de buscar rupturas exóticas, Schleiermacher, Bultmann, Rahner y Lonergan sugirieron que debíamos explorar el funcionamiento normal de nuestra mente y advertir cuán frecuentemente ésta nos impulsa de manera natural hacia la trascendencia. En lugar de buscar lo que llamamos Dios «fuera de nosotros mismos» (*foris*), en el cosmos, deberíamos, como Agustín, volver hacia dentro y hacernos conocedores de la forma completamente ordinaria en que las respuestas se prolongan en «alteridad». Hemos visto cómo la finitud inherente del lenguaje fue regularmente explotada por maestros como Dionisio, para hacer al fiel conocedor del silencio que se encuentra al otro lado de la palabra. Se ha dicho con acierto que la música, que, como veíamos al principio de este libro, es una actividad «en definitiva» racional, es, en sí misma, una «teología natural».[7] En la música, la mente experimenta una emoción pura y directa que trasciende el ego y funde subjetividad y objetividad.

Como explicó Basilio, nunca podemos conocer la *ousia* inefable de Dios, sino que tan sólo podemos vislumbrar sus huellas o efectos (*energeiai*) en nuestro mundo de tiempo limitado y sentidos limitados. Está claro que la meditación, el yoga y los rituales que trabajan estéticamente sobre una comunidad tienen, cuando se practican con asiduidad durante un período de la vida, un efecto marcado sobre la personalidad, un efecto que es otra forma de teología natural. No hay una conversión espectacular del tipo «nacer de nuevo», sino una transformación lenta, progresiva e imperceptible. Por encima de todo, la práctica habitual de la compasión y la Regla de Oro de «todos y cada uno de los días» exige una *kenosis* perpetua. El constante «salir» de nuestras propias preferencias, convicciones y prejuicios es un *ekstasis* que no es una ruptura «espectacular», pero, como explicaba Yan Hui, discípulo de Confucio, es, en sí misma, la trascendencia que buscamos. Estas prácticas no pueden darnos información concreta acerca de Dios; no son, en verdad, «pruebas» científicas. Pero algo indefinible sucede a quienes se implican en ellas con compromiso e inteligencia. Este «algo» permanece opaco, sin embargo, para quienes no experimentan estas disciplinas, del mismo modo que el «misterio» eleusino sonaba trivial y absurdo para quien, obstinadamente, permanecía fuera de la Sala de Culto y se negaba a pasar por la iniciación.

Como los antiguos dioses del cielo, el Dios remoto de los filósofos tiende a ocultarse de las mentes y los corazones humanos. El Dios domi-

nador de la moderna «religión científica» sobreexternalizaba lo divino y lo apartaba de la humanidad, confinándolo, como el Tigre de Blake, en «los abismos y cielos lejanos». Pero la religión premoderna humanizó deliberadamente lo sagrado. El Brahman no era una realidad distinta sino idéntica al *atman* de cada criatura individual. Confucio se negó a definir *ren* (más tarde identificado con la «benevolencia») porque era incomprensible para toda persona que no lo hubiera experimentado por sí misma. Pero el significado ordinario de *ren* en la época de Confucio era «ser humano». *Ren* se traduce a veces como «de corazón humano». La sacralidad, por consiguiente, no era «sobrenatural», sino una actitud cuidadosamente diseñada que, como más tarde explicó Confucio, refinó a la humanidad y la elevó a un plano «similar a los dioses» (*shen*).[8] Cuando los budistas contemplaron la tranquilidad, la serenidad y la actitud desinteresada del Buda, le vieron como el avatar de un Nirvana, de otro modo incomprensible; esto era lo que parecía Nirvana en términos humanos. También supieron que este estado era natural para hombres y mujeres, y comprendieron que, si ponían en práctica el método budista, también ellos podrían alcanzarlo. Los cristianos tuvieron una experiencia similar cuando su imitación de Cristo les aportó indicios de la *theosis* («deificación»).

Ciertos individuos llegaron a ser iconos de esta humanidad realzada o purificada. Pensamos en Sócrates aproximándose a su ejecución sin recriminación alguna, sino con amabilidad franca, alegría y serenidad. Los Evangelios muestran a Jesús padeciendo una muerte angustiosa y experimentando el extremo de la desesperación, mientras perdona a sus verdugos, pensando en el futuro de su madre y dedicando unas palabras amables a uno de los que con él eran ejecutados. En lugar de mostrarse estridentemente virtuosos, agresivamente ortodoxos y despectivos con los impíos, estas personalidades paradigmáticas se hicieron más humanas. Los rabinos eran reverenciados como avatares de la Torah porque su enseñanza y su práctica les capacitaban para convertirse en encarnaciones humanas y vivientes del imperativo divino que sostenía el mundo. Los musulmanes veneraban al profeta Muhammad como el «Hombre Perfecto», cuya vida simbolizaba la receptividad total a lo divino que caracteriza al ser humano ideal, arquetípico. Del mismo modo que los movimientos de un danzante o un atleta resultan imposibles para un cuerpo no entrenado, y parecen sobrehumanos para la mayoría de nosotros, todas esas personas desarrollaron una capacidad espiritual que les llevó más allá de la norma y reveló a sus seguidores el potencial «divi-

no» o «iluminado» que, aún sin explotar, existe en cada hombre y en cada mujer.

Casi desde el principio, los hombres y las mujeres se han comprometido en una actividad religiosa tensa y entregada. Desarrollaron mitologías, rituales y disciplinas éticas que les aportaron indicios de santidad que, de alguna forma indescriptible, parecía que realzaban y perfeccionaban su humanidad. No eran religiosos simplemente porque sus mitos y doctrinas fueran científica o históricamente fiables, porque buscaran información acerca de los orígenes del cosmos o porque quisieran una vida mejor en el más allá. No eran coaccionados a la fe por sacerdotes o reyes hambrientos de poder: en verdad, con frecuencia la religión ayudaba a oponerse a esta clase de tiranía y opresión. Lo importante de la religión era vivir de forma intensa y fecunda aquí y ahora. Las personas religiosas son ambiciosas. Quieren una vida rebosante de sentido. Siempre desearon integrar en su vida cotidiana los momentos de éxtasis y discernimiento a los que accedían en sueños, en su contemplación de la naturaleza y en su relación con los otros y con el mundo animal. En lugar de quedar aplastados y amargados por el sufrimiento de la vida, siempre trataron de conservar su paz y su serenidad en medio de su dolor. Anhelaban el coraje para superar el miedo a la mortalidad y, en lugar de una vida mediocre y cerrada en sí misma, aspiraban a vivir con generosidad, con apertura de corazón, y habitando cada parte de su humanidad. En lugar de ser una vulgar copa de uso común, querían, como sugería Confucio, transformarse a sí mismos en hermosas vasijas rituales, rebosantes de la santidad que estaban aprendiendo a ver en la vida. Trataron de honrar el inefable misterio que percibían en cada ser humano, y crearon sociedades que honraban al extranjero, al diferente, al pobre y al oprimido. Claro está, con frecuencia fracasaron. Pero, por encima de todo, comprobaron que la disciplina de la religión les ayudaba a conseguirlo. Quienes se aplicaron más asiduamente mostraron que los hombres y las mujeres mortales podían vivir en un plano superior, divino o semejante a dios, y así despertar a su verdadero yo.

Un día, un brahmán se encontró con el Buda, sentado en contemplación bajo un árbol, y quedó asombrado por su serenidad, su calma y su autodisciplina. La inmensa fuerza de la impresión se encauzó creativamente en una paz extraordinaria que le recordó un gran colmillo de elefante. «¿Eres acaso un dios? —le preguntó el sacerdote—. ¿Eres un ángel o un espíritu?». «No», respondió el Buda, que le explico que, simplemente, había revelado un nuevo potencial en la naturaleza humana.

Era posible vivir en este mundo de conflicto y dolor en paz y armonía con todas las criaturas. No era importante que le creyera; descubriría su verdad si practicaba su método, cortando sistemáticamente el egoísmo de raíz. Entonces viviría en lo más alto de su capacidad, activaría partes de la psique que, por lo general, permanecen dormidas y se convertiría en un ser humano plenamente iluminado. «Recuérdame —dijo el Buda al curioso sacerdote— como alguien que está despierto.»[9]

Notas

Introducción

1. Sloek, *Devotional Language*, págs. 53-96.
2. He analizado más detalladamente el papel de la mitología en *A Short History of Myth*, Edimburgo, 2005 (trad. cast.: *Breve historia del mito*, Barcelona, Salamandra, 2005).
3. Eliade, *Patterns of Comparative Religion*, págs. 453-455.
4. Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*.
5. Sloek, *Devotional Language*, págs. 75-76.
6. *The Book of Zhuangzi*, 17.3, Londres y Nueva York, 1996.
7. Ibíd.
8. Denys Turner, *Faith, Reason and the Existence of God*, págs. 108-115.
9. Steiner, *Real Presences*, pág. 217.
10. Steiner, *Language and Silence*, págs. 58-59.
11. Steiner, *Real Presences*, pág. 217.
12. Steiner, *Language and Silence*, pág. 59.
13. He analizado este tema de forma más detallada en *The Battle for God: A History of Fundamentalism*, Londres y Nueva York, 2000 (trad. cast.: *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam*, Barcelona, Tusquets, 2004), y se encontrará un análisis más amplio del fundamentalismo en el capítulo 12.

Primera parte. El Dios desconocido
1. *Homo Religiosus*

1. Campbell, *Primitive Mythology*, pág. 305; *The Power of Myth* (con Bill Moyers), pág. 79.
2. Leroi-Gourhan, *Treasures of Pre-historic Art*, pág. 112. Esto descarta la idea de que las pinturas fueran simplemente una forma mágica de propiciar la caza.
3. Ibíd., pág. 118.
4. John E. Pfeiffer, *The Creative Explosion,* Nueva York, 1982, pág. viii.
5. Leroi-Gourhan, *Les religions de la préhistoire*, págs. 83-84; Eliade, *A History of Religious Ideas*, vol. I, pág. 16.

6. Campbell, *Historical Atlas of World Mythologies*, vol. I, parte 1, pág. 58.
7. Ibíd., pág. 65.
8. Leo Frobenius, *Kulturgeschichte Africas*, Zúrich, 1933, págs. 131-132; Campbell, *Primitive Mythology*, pág. 300.
9. Eliade, *History of Religious Ideas*, I, pág. 24.
10. Campbell, *Power of Myth*, págs. 85-87.
11. Ibíd., págs. 72-79; Campbell, *Historical Atlas*, I, 1, págs. 48-49; Eliade, *History of Religious Ideas*, vol. I, págs. 7-8.
12. Burkert, *Homo Necans*, págs. 16-22.
13. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, págs. 54-56; Burkert, *Homo Necans*, págs. 42-45.
14. Campbell, *Historical Atlas*, I, 2, pág. xiii.
15. Ibíd., I, 1, pág. 93.
16. Campbell, *Primitive Mythology*, pág. 66.
17. Eliade, *The Myth of the Eternal Return or Cosmos and History*, págs. 1-34.
18. Huston Smith, *The World's Religions*, ed. rev., Nueva York, 1991, pág. 367 (trad. cast.: *Las religiones del mundo: hinduismo, budismo, taoísmo, confucianismo, judaísmo, cristianismo, islamismo y religiones tribales*, Barcelona, Kairós, 2008).
19. Eliade, *History of Religious Ideas*, I, pág. 17.
20. Eliade, *Birth and Rebirth*; Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries*, págs. 194-226; Campbell, *Power of Myth*, págs. 81-85.
21. Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries*, pág. 225.
22. Herbert Kuhn, *Auf den Spuren des Eiszeitmenschen*, Wiesbaden, 1953, págs. 88-89.
23. Breuil, *Four Hundred Centuries of Cave Art*, págs. 170-171.
24. Campbell, *Primitive Mythology*, pág. 311.
25. Burkert, *Homo Necans*, págs. 27-34.
26. Eliade, *Patterns of Comparative Religion*, págs. 331-343.
27. Alexander Marshack, «Lunar Notations on Upper Palaeolithic Remains», *Scientia*, nº 146, 1964.
28. Eliade, *Patterns of Comparative Religion*, págs. 146-185.
29. Burkert, *Homo Necans*, págs. 78-82.
30. Eliade, *Patterns of Comparative Religion*, págs. 1-124 y 216-239.
31. Mary Boyce, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, 2ª ed., Londres y Nueva York, 2001, pág. 2; Peter Clark, *Zoroastrians: An Introduction to an Ancient Faith*, Brighton y Portland, Ore., 1998, pág. 18.
32. Boyce, *Zoroastrians*, *op. cit.*, págs. 9-11.
33. Jan Gonda, *Change and Continuity in Indian Religion*, La Haya, 1965, pág. 200; Louis Rénou, «Sur la notion de *brahman*», *Journal asiatique*, nº 237, 1949.
34. Louis Rénou, *Religions of Ancient India*, Londres, 1953, págs. 10 y 16-18; Michael Witzel, «Vedas and Upanishads», en Gavin Flood (comp.), *The Blackwell Companion to Hinduism*, Oxford, 2003, págs. 70-71.
35. J. C. Heesterman, *The Inner Conflict of Tradition: Essays in Indian Ritual, Kingship and Society*, Chicago y Londres, 1985, págs. 70-72 y 126.
36. Zhuangzi, *The Book of Zhuangzi*, 6.29-31.
37. Mark S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism*, págs. 41-79.
38. Eliade, *Patterns of Comparative Religion*, págs. 367-388; Eliade, *The Sacred and the Profane*, págs. 50-54 y 64; Eliade, *Images and Symbols*, págs. 37-56.

39. Eliade, *Patterns of Comparative Religion*, págs. 38-63; Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries*, págs. 172-178; Wilhelm Schmidt, *The Origin of the Idea of God*, Nueva York, 1912, pássim.

40. Eliade, *The Sacred and the Profane,* págs. 120-125.

41. *Rig Veda*, 10.129.

42. Ibíd., 10.90.

43. Gwendolyn Leick, *Mesopotamia: The Invention of the City*, Londres, 2001, pág. 268 (trad. cast.: *Mesopotamia: la invención de la ciudad*, Barcelona, Paidós, 2002).

44. Thorkild Jacobsen, «The Cosmos as State», en H. Frankfort y otros (comps.), *The Intellectual Adventure of Ancient Man: An Essay on the Speculative Thought in the Ancient Near East*, Chicago, 1946, págs. 186-197.

45. «The Babylonian Creation», 1.1, en N. K. Sanders (comp.), *Poems of Heaven and Hell from Ancient Mesopotamia*, Londres, 1971.

46. *Enuma Elish*, 6.19, en ibíd.

47. E. O. James, *The Ancient Gods*, Londres, 1960, págs. 87-90 (trad. cast.: *Los dioses del mundo antiguo*, Madrid, Guadarrama, 1962).

48. Salmos 89, 10-13; 93, 1-4; Isaías 27, 1; Job 7, 12; 9, 8; 26, 12; 38, 7.

49. Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries*, págs. 80-81.

50. *Chandogya Upanishad*, 6.13. Las cursivas son mías. Todas las citas de las *Upanishads* proceden de Olivelle, *Upanisads*.

51. Ibíd., 6.11-12.

52. Ibíd. 6.10.

53. *Brihadaranyaka Upanishad*, 4.5.15.

54. Ibíd., 3.4.

55. Ibíd., 4.5.13-15.

56. Ibíd., 3.5.1.

57. Eliade, *Yoga, Immortality and Freedom*.

58. Mujer que participó en la espiritualidad upanishádica, y, más tarde, en la práctica budista.

59. Patanjali, *Yoga Sutra*, 2.42, en Eliade, *Yoga, Immortality and Freedom*, pág. 52.

60. *Brihadaranyaka Upanishad*, 1.4.1-5.

61. Ibíd., 1.4.6.

62. Ibíd., 1.4.10.

63. Ibíd., 4.3.21.

64. Samyutta Nikaya, 53.31. La traducción de las citas del Canon pali de las Escrituras budistas es mía.

65. Sutta-Nipata, 43.1-44.

66. Majjima Nikaya, 29.

67. Vinaya: Mahavagga, 1.6.

68. Analectas, 17.19.

69. Ibíd., 4.15. A menos que se indique lo contrario, las citas de las Analectas están tomadas de Arthur Waley (comp.), *The Analects of Confucius*, Nueva York, 1992.

70. Ibíd., 15.23.

71. Ibíd.

72. Ibíd., 12.1. Traducción sugerida por Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge, Mass., y Londres, 1985, pág. 77.

73. Analectas, 12.1.

74. Ibíd., 9.10.

2. *Dios*

1. Génesis 2, 23. Todas las citas bíblicas están tomadas de la *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, 1975.
2. He analizado extensamente este tema en *The Bible: A Biography*, Londres y Nueva York, 2007 (trad. cast.: *La historia de la Biblia*, Barcelona, Debate, 2008).
3. Fishbane, *Text and Texture*, págs. 21-22.
4. Génesis Rabbah Ecclesiastes 4, 4; 10.
5. Barker, *The Gate of Heaven*, págs. 26-29; Clements, *God and Temple*, pág. 64.
6. Salmos 89, 9-19; 65, 2; 78, 69. Ben C. Ollenburger, *Zion, the City of the Great King: A Theological Symbol of the Jerusalem Cult*, Sheffield, 1987, págs. 54-58.
7. Génesis 3, 8.
8. Ibíd., 3, 24.
9. 1 Reyes 6, 15-38; 2 Crónicas 3, 8-13.
10. Números 21, 8-9; 2 Reyes 18, 14.
11. Véase, por ejemplo, Salmos 122.
12. Salmos 42, 5.
13. Salmos 84, 2.3.6.10.11.
14. Dever, *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It?*, pág. 280.
15. Frank Moore Cross, *From Epic to Canon*, págs. 41-42.
16. George W. Mendenhall, *The Tenth Generation: The Origins of Biblical Traditions*, Baltimore y Londres, 1973; N. P. Lemche, *Early Israel: Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy*, Leiden, 1985.
17. R. Clements, *Abraham and David*, Londres, 1967; Fishbane, *Text and Texture*, págs. 64 y 124-125; Peter Machinist, «Distinctiveness in Ancient Israel», en Mordechai Cogan y Israel Ephal (comps.), *Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography*, Jerusalén, 1991, pág. 434.
18. Éxodo 14, 21-22.
19. Frank Moore Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, págs. 103-124.
20. Éxodo 15, 1.
21. Ibíd. 15, 14-15. «Jefes» era probablemente un término técnico para «príncipes» en Canaán, como lo era en Ugarit.
22. Josué 3, 1-5.15; Cross, *From Epic to Canon*, pág. 44; Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, págs. 103-105 y 133-138.
23. Josué 5, 1.
24. Ibíd. 5, 10-12.
25. Deuteronomio 32, 8-9.
26. Mark S. Smith, *The Early History of God*, págs. 44-49.
27. Génesis 28, 10-19.
28. Ibíd. 28, 10-11.
29. Ibíd. 28, 12-13.
30. Ibíd. 28, 16-17.
31. Ibíd. 18, 1-22.
32. Ibíd. 22, 1-10.
33. Martin Buber, *On the Bible: Eighteen Studies*, ed. de Nahum Glatzer, Nueva York, 1982, pág. 42.
34. He descrito esto en detalle en *A History of God: The Four Thousand Year Quest*

of Judaism, Christianity and Islam, Nueva York, 1993, págs. 27-66 (trad. cast.: *Una historia de Dios: 4000 años de búsqueda en el judaísmo, el cristianismo y el islam*, Barcelona, Paidós, 2006); *The Great Transformation: The Beginning of Our Religious Traditions*, Nueva York, 2006, págs. 86-101, 157-183 y 211-220 (trad. cast.: *La gran transformación: el origen de las tradiciones religiosas*, Barcelona, Paidós, 2008).

35. Salmos 135, 15-18; véase Salmos 115, 4-8; Jeremías 10.

36. 2 Reyes 22, 8.

37. Deuteronomio 7, 5.

38. 2 Reyes 23, 4-20.

39. Deuteronomio 12, 20-4; 16, 18-20; 17, 8-13; Bernard M. Levinson, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*, Oxford y Nueva York, 1998, págs. 50 y 114-137.

40. Deuteronomio 17, 18-20, Levinson, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*, *op. cit.*, págs. 138-143.

41. Deuteronomio 11, 21; 12, 5.

42. Clements, *God and Temple*, págs. 89-95, Barker, *Gate of Heaven*, págs. 7-8; S. David Sperling, *The Original Torah: The Political Intent of the Bible's Writers*, Nueva York y Londres, 1986, págs. 146-147.

43. 1 Reyes 8, 27.

44. 2 Reyes 23, 29.

45. Éxodo 3, 14.

46. Ibíd. 24, 10-11.

47. Ibíd. 33, 22-23.

48. Ibíd. 19, 18; 24, 15-17.

49. Salmos 137, 7-9.

50. Elias J. Bickerman, *The Jews in the Greek Age*, Cambridge, Mass., y Londres, 1988, págs. 47-48.

51. Ezequiel 1, 1 a 2, 15.

52. Levítico 17-26.

53. Éxodo 25-27; 35-38; 40.

54. Ibíd. 29, 46.

55. Cross, *Canaanite Myth*, págs. 298-300; Clements, *God and Temple*, págs. 114-121.

56. Cross, *Canaanite Myth*, pág. 321.

57. Andrew Mein, *Ezekiel and the Ethics of Exile*, Oxford y Nueva York, 2001, pág. 137.

58. Levítico 19, 2.

59. Ibíd. 26, 12.

60. Ibíd. 19, 34.

61. Mary Douglas, *In the Wilderness: The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*, Oxford y Nueva York, 2001, págs. 25-26.

62. Levítico 1, 1-3; Mary Douglas, *Leviticus as Literature*, Oxford y Nueva York, 1999, págs. 68-69 (trad. cast.: *El Levítico como literatura*, Barcelona, Gedisa, 2006).

63. Ibíd., págs. 150-173.

64. Levítico 11, 31-39 y 43-44.

65. Números 11, 31-33.

66. Génesis 1, 2.

67. Ibíd. 1, 14-18.

68. Ibíd. 1, 21-22.
69. Ibíd. 1, 3.11.14.
70. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism*, págs. 161-171.
71. Génesis 1, 31.
72. Éxodo 25-31; 35-40.
73. Ibíd. 39, 32.43; 40, 33; 40, 2.17; 31, 3.13.
74. Isaías 40, 1.
75. Ibíd. 43, 11.12.
76. Ibíd. 11, 15-16.
77. Ibíd. 46, 1; véase 45, 21.
78. Ibíd. 42, 13.
79. Ibíd. 41, 17-24.
80. Ibíd. 41, 12.16; 51, 23.
81. Ibíd. 42, 1-4; 49, 1-6; 50, 4-9; 52, 13 a 53, 12.
82. Ibíd. 42, 2-3.
83. Ibíd. 50, 5.6.9.
84. Ibíd. 52, 13 a 53, 5.
85. Ibíd. 49, 6.
86. Esdras 7, 6; según la traducción de Fishbane, *The Garments of Torah*, pág. 66.
87. Es notoriamente difícil fechar este período. Véase Gosta W. Ahlstrom, *The History of Ancient Palestine*, Minneapolis, 1993, págs. 880-883; Elias J. Bickerman, *The Jews in the Greek Age*, Cambridge, Mass., 1988, págs. 29-32.
88. Nehemías 8, 7-8. Los levitas eran sacerdotes de segundo orden, servidores de los que eran descendientes directos de Aarón, el hermano de Moisés.
89. Esdras 10.
90. Fishbane, *The Garments of Torah*, págs. 64-65; Gerald L. Bruns, «Midrash and Allegory; the Beginnings of Scriptural Interpretation», en Alter y Kermode (comps.), *The Literary Guide to the Bible*, págs. 626-627.
91. Wilfred Cantwell Smith, *What Is Scripture?*, pág. 290.

3. *Razón*

1. Barnes, *Early Greek Philosophy*, págs. 55-80; Gottlieb, *The Dream of Reason*, págs. 4-20; Burkert, *Greek Religion*, págs. 305-311, Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, págs. 19-25; Oswyn Murray, *Early Greece*, 2ª ed., Londres, 1993, págs. 247-251 (trad. cast.: *Grecia arcaica*, Madrid, Taurus, 1988); Huston Smith, «The Western Way: An Essay on Reason and the Given», en *Essays on World Religion*, Nueva York, 1992, págs. 179-185.
2. Vernant, *Myth and Society in Ancient Greece*, págs. 102-104 y 113; Burkert, *Greek Religion*, págs. 219-225.
3. Burkert, *Greek Religion*, págs. 114 y 152. S. L. Schein, *The Mortal Hero: An Introduction to Homer's Iliad*, Berkeley, Los Ángeles y Londres, 1984, págs. 57-58.
4. Steiner, «Introduction» en *Is Science Nearing Its Limits?*, pág. xvi.
5. Barnes, *Early Greek Philosophy*, págs. 129-143; Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, págs. 20-21; Freeman, *The Greek Achievement*, págs. 154-155; Gottlieb, *The Dream of Reason*, págs. 51-64; Vernant, *Myth and Society in Ancient Greece*, págs. 98-99; Burkert, *Greek Religion*, págs. 310-311.

6. Barnes, *Early Greek Philosophy*, págs. 242-289; Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, págs. 21-22; Freeman, *The Greek Achievement*, págs. 105-106.

7. Barnes, *Early Greek Philosophy*, págs. 81-89; Gottlieb, *The Dream of Reason*, págs. 23-40; Burkert, *Greek Religion*, págs. 200-304.

8. Gottlieb, *The Dream of Reason*, págs. 123-125, 138-140; Burkert, *Greek Religion*, págs. 134-135 y 200.

9. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, págs. 7-9.

10. Robert Parker, *Athenian Religion: A History*, Oxford y Nueva York, 1996, págs. 97-100; Burkert, *Ancient Mystery Cults*, págs. 7-95; Burkert, *Homo Necans*, págs. 248-297.

11. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, pág. 78.

12. Demetrio, *Sobre el estilo*, 101, en ibíd., pág. 79.

13. Aristóteles, Fragmento 15, en ibíd., pág. 89.

14. Dión de Prusa, *Oración* 12.33, en ibíd., págs. 89-90.

15. Plutarco, Fragmento 168, en ibíd., págs. 91-92.

16. Ibíd., pág. 90.

17. Ibíd., pág. 37; Joseph Campbell, *Transformations of Myth Through Time*, Nueva York, 1990, págs. 191-192 (trad. cast.: *Los mitos en el tiempo*, Barcelona, Emecé, 2002).

18. Jenófanes, B.14; B.12; B.15, en Barnes, *Early Greek Philosophy*, pág. 95.

19. Jenófanes, B.23; B.26; B.25, en ibíd., págs. 95 y 97.

20. Protágoras, Fragmento 4, según Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, pág. 28.

21. Esquilo, *Agamenón*, 177-184.

22. Eurípides, *Las troyanas*, 884-888, según John Davie (comp.), *Euripides, Electra and Other Plays*, Londres y Nueva York, 1998.

23. Eurípides, Fragmento 1.018, según Burkert, *Greek Religion*, pág. 319.

24. Platón, *Fedro*, 274e-275b.

25. Platón, *Fedro*, 275d-e.

26. Ibíd., 276e-277a.

27. Platón, *Apología de Sócrates*, 21d.

28. Platón, *Fedón*, 96a.

29. *Fedón*, 98b-d.

30. Ibíd., 98e-99a.

31. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*.

32. Jenofonte, *Memorabilia* 4.4.10, citado en Hadot, ibíd., pág. 23.

33. P. Friedlander, *Platón: An Introduction*, 2 vols., Princeton, 1969, vol. 1, pág. 153 (trad. cast.: *Platón*, Madrid, Tecnos, 1989).

34. Platón, *El banquete*, 175b.

35. Platón, *El banquete*, 220c.

36. Platón, *Laques*, 187e-188a.

37. *Apología de Sócrates*, 38a.

38. Ibíd., 30e-31c, 29d, 31b, 36c.

39. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, págs. 152-170.

40. Ibíd., págs. 91-93.

41. Platón, *Menón*, 75c-d. La cursiva es mía.

42. Platón, *Teeteto*, 149a.

43. Platón, *El banquete*, 211a.

44. Ibíd., 211b.

45. Ibíd., 212a.

46. Ibíd., 212a-b.
47. Ibíd., 216a.
48. Ibíd., 216e-217a.
49. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, págs. 56-59.
50. Platón, *Apología de Sócrates*, 36c.
51. Huston Smith, «Western Philosophy as a Great Religion», en *Essays on World Religion*, págs. 215-216; Josef Pieper, *Leisure, the Basis of Culture*, Londres, 1952, pág. 77 (trad. cast.: *El ocio y la vida intelectual*, Madrid, Rialp, 2003).
52. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, págs. 94-96; Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, págs. 4-54; Bernard Williams, «Platón: The Invention of Philosophy», en Frederic Raphael y Ray Monk (comps.), *The Great Philosophers*, Londres, 2000, págs. 41-75; Gottlieb, *The Dream of Reason*, 169-219; Burkert, *Greek Religion*, págs. 321-323.
53. Platón, *Fedón*, 67e.
54. Platón, *La república*, 486a.
55. Platón, *La república*, 485d-486e.
56. Ibíd., 571b-d.
57. McIntosh, *Mystical Theology*, pág. 70.
58. Eliade, *The Myth of the Eternal Return or Cosmos and History*, págs. 34-35.
59. Platón, *Fedro*, 250b.
60. Platón, *Séptima carta*, 344, según Walter Hamilton (trad.), *Platón: Phaedrus and Letters VII and VIII*, Londres, 1973.
61. Platón, *Séptima carta*, 341.
62. Platón, *La república*, 504d-509d.
63. Platón, *Las leyes*, 716bc. La cursiva es mía.
64. Burkert, *Greek Religion*, págs. 333-334.
65. Platón, *Las leyes*, 907d y 909d.
66. Platón, *Timeo*, 28c.
67. Platón, *Timeo*, 90a.
68. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, págs. 29 y 68.
69. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1178a.
70. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1177b.
71. Aristóteles, *Partes de los animales*, 645a.
72. Burkert, *Greek Religion*, pág. 331.
73. Aristóteles, *Metafísica*, 1072. 20-30. La cursiva es del original.
74. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, págs. 60-65.
75. Freeman, *The Greek Achievement*, págs. 362-365.
76. Gottlieb, *The Dream of Reason*, págs. 283-345; Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, págs. 73-85; Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, págs. 57-60; 80-89 y 103-104.
77. Epicuro, *Carta a Pitocles*, 85, en A. A. Long y D. N. Sedely (trads.), *Hellenistic Philosophers, Translations of the Principle Sources with Philosophical Commentary*, 2 vols., Cambridge, 1987, I, págs. 91-92.
78. Epicuro, *Carta a Meneceo*, 125.
79. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, pág. 266.
80. Proverbios 8, 30-31.
81. Eclesiástico 24, 3-6.
82. Sabiduría 7, 25-6.
83. Filón, *Sobre las leyes particulares*, 1.43.

4. *La fe*

1. Akenson, *Surpassing Wonder*, págs. 19-209.
2. Ibíd., págs. 319-325.
3. B. Shabbat 31a, en Cohen, *Everyman's Talmud*, pág. 65. Algunas autoridades atribuyen esta historia a otro rabino.
4. Aboth de Rabbi Nathan I. N, 11a, en Montefiore y Loewe, *A Rabbinic Anthology*, págs. 430-431.
5. Sifra sobre Levítico 19, 11, en Belkin, *In His Image*, pág. 241.
6. Génesis 5, 1, en Montefiore y Loewe, *A Rabbinic Anthology*, pág. xl.
7. Mekhilta sobre el Éxodo 20, 13, en Belkin, *In His Image*, pág. 50.
8. B. Sanhedrin 4, 5.
9. Baba Metziah 58b.
10. Arakim 15b.
11. M. Avoth 6, 1, en Fishbane, *The Garments of Torah*, pág. 77.
12. M. Pirke Avoth 3, 3, en Montefiore y Loewe, *A Rabbinic Anthology*, pág. 23.
13. J. Hagigah 2.1.
14. Midrash Rabbah 1.10.2, en Gerald Bruns, «Midrash and Allegory: The Beginnings of Scriptural Interpretation», en Alter y Kermode, *The Literary Guide to the Bible*, pág. 627.
15. Mateo 5, 39-48; 26, 53; Lucas 22, 34.
16. 1 Corintios 15, 3-8.
17. Hechos 4, 32-5; Mateo 5, 3-12; Lucas 6, 20-23; Mateo 5, 38-48; Lucas 6, 27-38; Romanos 12, 9-13; 14; 1 Corintios 6, 7; Akenson, *Surpassing Wonder*, pág. 102; Fredricksen, *Jesus of Nazareth, King of the Jews*, pág. 243.
18. Mateo 5, 17-19; Lucas 16, 17; 23, 56; Gálatas 2, 11-12.
19. Mateo 7,12; Lucas 6, 31; véase Romanos 13,10.
20. Hechos 2, 1-13.
21. Hechos 8, 1.18; 9, 2; 11, 19.
22. Isaías 2, 2-3; Sofonías 3, 9; Tobías 14, 6; Zacarías 8, 23.
23. Romanos 8, 9; Gálatas 4,16; Fredricksen, *Jesus of Nazareth, King of the Jews*, págs. 133-135.
24. 1 Corintios 1, 22.
25. Marcos 13, 14; Daniel 9, 27.
26. Marcos 11, 15-19; Isaías 56, 7; Jeremías 7, 11.
27. Mateos 18, 20.
28. He analizado este tema más extensamente en *The Bible: A Biography*, Londres, 2007, págs. 55-78 (trad. cast.: *La historia de la Biblia*, Barcelona, Debate, 2008).
29. Lucas es tradicionalmente tenido por gentil, pero no hay pruebas firmes de ello y su evangelio da una información del judaísmo más positiva que los otros.
30. Lucas 24, 13-35; Galambush, *The Reluctant Parting*, págs. 67-68; Gabriel Josipovici, «The Epistle to the Hebrews and the Catholic Epistles», en Alter y Kermode, *The Literary Guide to the Bible*, págs. 506-507.
31. Filipenses 2, 6-11.
32. Ibíd. 2, 2-4.
33. Éxodo 4, 22; Oseas, 11, 1; véase Romanos 8, 14-17; Gálatas 4, 4-7.
34. Mateo 7, 11.
35. Marcos 6, 3.

36. Ibíd. 6, 4; véase Lucas 24, 19.
37. Romanos 1, 4.
38. Marcos 1, 11; Lucas 3, 22; véase Salmos 2, 7.
39. Mateo 17, 5.
40. Véase, por ejemplo, Lucas 8, 25; Mateo 8, 10; 13, 58; 15, 28.
41. Marcos 9, 24-25.
42. Esto ha sido estudiado exhaustivamente por Wilfred Cantwell Smith en *Belief and History* y *Faith and Belief*, y estas páginas deben mucho a su tesis.
43. Marcos 11, 22-23.
44. *Oxford English Dictionary*, 1888; Wilfred Cantwell Smith, *Belief and History*, pág. 110.
45. Ibíd., págs. 41-44.
46. *All's Well that Ends Well*, acto 2, escena 3, línea 59.
47. Sanders, *The Historical Figure of Jesus*, págs. 133-168; Fredricksen, *Jesus of Nazareth, King of the Jews*, págs. 110-117; John Dominic Crossan, *The Birth of Christianity: Discovering What Happened in the Years Immediately After the Execution of Jesus*, San Francisco, 1998, págs. 302-304 (trad. cast.: *El nacimiento del cristianismo: qué sucedió en los años inmediatamente posteriores a la ejecución de Jesús*, Maliaño, Sal Terrae, 2002).
48. Vermes, *Jesus the Jew*, págs. 69-78.
49. Mateo 17, 20.
50. Marcos 1, 44; 8, 26; 7, 36.
51. Mateo 8, 17; Isaías 53, 4.
52. Lucas 7, 11-17; véase 1 Reyes 17, 9.17-24.
53. Marcos 6, 52.
54. Mateo 14, 33.
55. Ibíd. 14, 27-31; 16, 21-33; 26, 46.
56. Ibíd. 12, 28; Lucas, 10, 17.
57. Deuteronomio 30, 12.
58. Baba Metziah 59b, en Montefiore y Loewe, *A Rabbinic Anthology*, págs. 340-341.
59. Fishbane, *The Garments of Torah*, págs. 64-65.
60. B. Menahoth 29b.
61. Midrash Rabbah sobre Números 19, 6, en Bruns, «Midrash and Allegory», *op. cit.*, pág. 632.
62. Eliyahu Zatta 2.
63. Bruns, «Midrash and Allegory», *op. cit.*, pág. 629.
64. Fishbane, *The Garments of Torah*, pág. 37.
65. Ibíd., págs. 22-32.
66. Jacob Neusner, *Medium and Message in Judaism*, Atlanta, 1989, pág. 3; Jacob Neusner, «The Mishnah in Philosophical Context and Out of Canonical Bounds», *Journal of Biblical Literature*, nº 11, verano de 1993; Akenson, *Surpassing Wonder*, págs. 305-320.
67. Louis Jacobs, *The Talmudic Argument: A Study in Talmudic Reasoning and Methodology*, Cambridge, 1983, págs. 20-23; 203-213.
68. B. Baba Batara 12a.
69. Jaroslav Pelikan, *Whose Bible Is It? A History of the Scriptures Through the Ages*, Nueva York, 2005, págs. 67-68.

70. Akenson, *Surpassing Wonder*, pág. 379.
71. B. Qedoshim 49b; Wilfred Cantwell Smith, *What Is Scripture?*, págs. 116-117.
72. Juan 1, 1.
73. Orígenes, *Principios*, 4.2.9, Gloucester, Mass., 1973.
74. Orígenes, *Principios*, 4.2.7.
75. Ibíd., 4.1.6.
76. Ibíd., Prefacio, 8.
77. McIntosh, *Mystical Theology*, págs. 42-43.
78. Orígenes, *Comentario sobre Juan*, 6, 1, en R. R. Reno, «Origen», en Holcomb, *Christian Theologies of Scripture*, pág. 28.
79. Wilfred Cantwell Smith, *What Is Scripture?*, pág. 19.
80. F. L. Cross (comp.), *St Cyril of Jerusalem's Lectures on the Christian Sacraments: The Procatechesis and the Five Mystagogical Cathecheses*, Londres, 1951.
81. John Meyendorff, «Eastern Liturgical Theology», en McGinn y Meyendorff, *Christian Spirituality*, págs. 353-356.
82. Mystagogical Cathechesis, 3, 1. Cross, *St Cyril of Jerusalem's Lectures*, *op. cit.*
83. Teodoro, *Ad Baptizandos*, Homilía 13, 14, en Wilfred Cantwell Smith, *Faith and Belief*, pág. 25.
84. Wilfred Cantwell Smith, *Faith and Belief*, págs. 37-47.
85. Corán 3, 64-68; 10, 36; 41, 23.
86. Ibíd., 92, 18; 9, 103; 63, 9; 102, 1.
87. Ibíd., 90, 13-20.
88. Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, págs. 127-157.
89. Corán 29, 61-63; 2, 89; 27, 14.
90. Ibíd., 7, 75-76; 39, 59; 31, 17-18; 23, 45-47; 38, 71-75.
91. Ibíd., 15, 94-96; 21, 36; 18, 106; 40, 4-5; 68, 56; 22, 8-9.
92. Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, págs. 28-45.
93. Ibíd., págs. 68-69; Corán 14, 47; 39, 37; 15, 79; 30, 47; 44, 16.
94. Corán 25, 63.
95. Ibíd., 2, 89; 16, 33; 27, 14; 2, 34; 2, 146. Watt, *Muhammad at Mecca*, Oxford, 1953, pág. 68.
96. Corán 3, 84.
97. Ibíd., 12, 11; 5, 69.
98. Ibíd., 5, 48.
99. Ibíd., 24, 35.
100. Ibíd., 29, 46.
101. Ibíd., 22, 36-40; 2, 190.
102. He analizado esto en detalle en mi biografía *Muhammad, A Prophet for Our Time*, Londres y Nueva York, 2006, págs. 163-180 (trad. cast.: *Mahoma: biografía del profeta*, Barcelona, Tusquets, 2008).

5. *El silencio*

1. Clemente, *Exhortación a los griegos*, 4.63.6; Pelikan, *The Christian Tradition*, vol. 1, pág. 36.
2. Ireneo, *Contra herejes*, 30, 9.
3. Juan 1, 14.

4. Ibíd., 1, 3.
5. Ibíd., 1, 1.
6. Proverbios 8, 22.
7. Robert C. Gregg y Dennis E. Groh, *Early Arianism: A View of Salvation,* Londres, 1981, págs. 20-28.
8. Prestige, *God in Patristic Thought*, págs. 146-156 y 197-223; Pelikan, *The Christian Tradition*, vol. 1, págs. 194-210; Gregg and Groh, *Early Arianism, op. cit.*; Rowan Williams, *Arius, Heresy and Tradition*, Londres, 1987; Louth, *The Origins of Christian Mysticism*, págs. 76-77.
9. David Christie-Murray, *A History of Heresy*, Oxford y Nueva York, 1976, pág. 46.
10. John Meyendorff, «Eastern Liturgical Theology», en McGinn y Meyendorff, *Christian Spirituality*, pág. 354.
11. Pelikan, *The Christian Tradition*, vol. 1, pág. 200.
12. Arrio, *Epístola a Alejandro*, 2; Pelikan, *The Christian Tradition*, vol. 1, pág. 194.
13. Atanasio, *Sobre los decretos del sínodo de Nicea*, 8.1; Pelikan, *The Christian Tradition*, vol. 1, pág. 195.
14. Atanasio, *Contra los arrianos*, 2, 23-24.
15. Ralph Norman, «Rediscovery of Mysticism», en Jones, *The Blackwell Companion to Modern Theology*, págs. 456-458.
16. Atanasio, *Contra los arrianos*, 1, 18, en Rusch, *The Trinitarian Controversy*, pág. 78.
17. Atanasio, *Contra los arrianos*, 1, 28, en ibíd., pág. 84.
18. Atanasio, *Sobre la encarnacion*, 54; Louth, *The Origins of Christian Mysticism*, pág. 78.
19. Pelikan, *The Christian Tradition*, vol. 1, págs. 201-204.
20. El llamado «credo de Nicea» no fue redactado en Nicea sino en el concilio de Constantinopla en el año 381.
21. Máximo, *Ambigua*, 42, Louth, *Maximus the Confessor.*
22. Máximo, *Ambigua*, 5.
23. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, págs. 129-132.
24. Kallistos Ware, «Ways of Prayer and Contemplation: Eastern», en McGinn y Meyendorff, *Christian Spirituality*, págs. 395-401.
25. Evagrio, *Sobre la oración*, 67, 71, en G. E. H. Palmer, P. Sherrard y K. Ware (comps.), *The Philokalia*, Londres, 1979.
26. Evagrio, *Sobre la oración*, 120.
27. A. J. Moore, *Fifty Spiritual Homilies of St Macarius the Egyptian*, Londres, 1921, págs. 116 y 122.
28. Louis Bouyer, «Mysticism: An Essay on the History of the Word», en Richard Woods (comp.), *Understanding Mysticism*, Nueva York, 1980, págs. 42-44.
29. Coakley, *Rethinking Gregory of Nyssa*; Louth, *The Origins of Christian Mysticism*, págs. 80-95.
30. Gregorio, *Comentario al Cantar de los Cantares*, 12.1.037.
31. Ibíd., 11.1.000-1.001.
32. Gregorio, *La vida de Moisés*, 2, 24.
33. Ibíd., 2, 165.
34. Juan 1, 1; Basilio, *On the Holy Spirit*, ed. a cargo de F. H. Johnston, Oxford, 1892, págs. 8-9 (trad. cast.: *Sobre el Espíritu Santo*, Madrid, Ciudad Nueva, 1996).
35. Basilio, Epístola 234, 1.

36. Pablo, 2 Corintios 3, 18.

37. Norman, «Rediscovery of Mysticism», *op. cit.*, pág. 258.

38. Prestige, *God in Patristic Thought*, págs. 76-300; Pelikan, *The Christian Tradition*, vol. 1, págs. 52-67 y 172-226; Thomas Hopko, «The Trinity in the Cappadocians», en McGinn y Meyendorff, *Christian Spirituality*, págs. 261-273; Lars Thurberg, «The Human Person and the Image of God: Eastern», en ibíd., págs. 292-308; Panikkar, *The Trinity and the Religious Experience of Man*; Meyendorff, *Byzantine Theology*, págs. 131-180.

39. Gregorio Nazianzeno, *Oratio*, 29, 6-20.

40. Basilio, Epístola 38, 4.

41. Basilio, *Sobre el Espíritu Santo*, 28, 66; Louth, *Discerning the Mystery*, págs. 85-90.

42. Louth, *Discerning the Mystery*, pág. 46.

43. Gregorio Nazianzeno, *Oratio*, 40, 41; Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, págs. 45-46.

44. Leonid Ouspensky, «Icon and Art», en McGinn y Meyendorff, *Christian Spirituality*, págs. 382-390.

45. Rowan Williams, «The Deflections of Desire: negative theology in trinitarian disclosure», en Davies y Turner, *Silence and the Word*, págs. 128-130.

46. Panikkar, *The Trinity and the Religious Experience of Man*, págs. 46-67.

47. Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, Londres, 1967; Louth, *The Origins of Christian Mysticism*, págs. 139-156; Prestige, *God in Patristic Thought*, págs. 235-237; Mary T. Clark, «The Trinity in Latin Christianity», en McGinn y Meyendorff, *Christian Spirituality*, págs. 282-285; Denys Turner, *The Darkness of God*, págs. 50-101.

48. Agustín, *Confesiones*, 8, 12, 29.

49. Agustín, *Confesiones*, 10, 27, 38.

50. Ibíd., 10, 25, 36.

51. Ibíd., 10, 6, 9; Juan 18, 25; Salmos 100, 2; 99, 3.

52. Agustín, *Confesiones*, 10, 7, 11.

53. Ibíd., 10, 6, 8.

54. Ibíd.

55. Ibíd., 10, 17, 26.

56. Denys Turner, *Faith, Reason and the Existence of God*, págs. 81-83.

57. Agustín, *Confesiones*, 7, 17, 23.

58. Agustín, *Ennerationes in Psalmis*, 134.6.

59. Agustín, *La ciudad de Dios*, 22, 24, 2.

60. Agustín, *Sobre la Trinidad*, en, *Augustine: The Trinity*, Nueva York, 1994.

61. McIntosh, *Mystical Theology*, pág. 70.

62. Agustín, *Confesiones*, 13, 15, 18.

63. Salmos 103, 2.

64. Agustín, *El sentido literal del Génesis*, 1.18, 19, 21.

65. Agustín, Confesiones, 12, 25, 35.

66. D. W. Robertson, trad., *Augustine, On Christian Doctrine*, Indianápolis, 1958, pág. 30.

67. Hechos 17, 34.

68. Denys Turner, «Apophaticism, idolatry and the claims of reason», en Davies y Turner, *Silence and the Word*, págs. 16-21; Denys Turner, *The Darkness of God*, págs. 12-49 y 252-272; McIntosh, *Mystical Theology*, págs. 46-56; Louth, *Denys the Areopagite*;

Paul Rorem, «The Uplifting Spirituality of Pseudo-Dionysius», en McGinn y Meyendorff, *Christian Spirituality*, págs. 132-149; Rorem, *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*; Norman, «Rediscovery of Mysticism», *op. cit.*, págs. 454-455 y 459.

69. Dionisio, *De los nombres divinos* (ND), 712A-B.
70. Dionisio, ND, 596A.
71. Dionisio, *Las jerarquías celestiales* (JC), 141A-B.
72. Dionisio, Epístola 9, 1.104D-1.105B.
73. Dionisio, *Teología mística* (TM), 1.033B.
74. Ibíd., 1048A.
75. Dionisio, ND, 872A. La cursiva es mía.
76. Dionisio, TM, 1048B.
77. Ibíd., 1048A.
78. Dionisio, ND, 817d.
79. Ibíd., 981b.
80. Dionsio, TM, 1.000c-1.001a.
81. Rorem, *Biblical and Liturgical Symbols*; Denys Turner, *The Darkness of God*, págs. 258-259 y 272; McIntosh, *Mystical Theology*, págs. 45 y 54-56; Louth, *Denys the Areopagite*, págs. 24, 29-31 y 101-109.
82. Dionisio, TM, 1033C. La cursiva es mía.
83. Meyendorff, «Eastern Liturgical Theology», *op. cit.*, págs. 358-359.
84. Dionisio, TM, 1.000C.
85. Dionisio, ND, 864A.

6. *Fe y razón*

1. P. A. Sigal, «Et les marcheurs de Dieu prirent leurs armes», en *L'Histoire*, nº 47, 1982; Ronald C. Finucane, *Pilgrims, Popular Beliefs in Medieval Europe*, Londres, 1977.
2. Southern, *Vita Sancti Anselmi by Eadmer*; Benedicta Ward (comp.), *The Prayers and Meditations of St Anselm with the Proslogion*, introducción de R. W. Southern, Londres y Nueva York, 1973; Ward, «Anselm of Canterbury and His Influence», en Raitt, McGinn y Meyendorff, *Christian Spirituality*, págs. 197-203; Pelikan, *The Christian Tradition*, vol. 3, págs. 106-144 y 257-263; Macquarrie, *In Search of Deity*, págs. 201-202.
3. Anselmo, Epístola 136, en Pelikan, *The Christian Tradition*, vol. 3, pág. 258.
4. Anselmo, *Proslogion*, 1.143-1.145.
5. Anselmo, *Monologion*, 32 y 68, en F. S. Schmitt (comp.), *Sancti Anselmi Cantuariieusis Archiepiscopi Opera*, 6 vols., Edimburgo, 1938-1961.
6. Anselmo, *Proslogion*, 1.150-1.151
7. Anselmo, *Proslogion*, 1.153-1.157; véase Wilfred Cantwell Smith, *Belief and History*, págs. 312-313.
8. Anselmo, *Proslogion*, 2.159.
9. Ibíd., 2.161; véase Macquarrie, *In Search of Deity*, pág. 201, que razona que la idea de «perfección» está incluida en *maius* lo mismo que la de «grandeza».
10. Anselmo, *Proslogion*, 3.197-3.198; la cursiva es mía.
11. Salmos 14, 1.
12. Anselmo, *Proslogion*, 2.180-2.183.

13. Ibíd., 2.180-2.186.

14. Macquarrie, *In Search of Deity*, págs. 201-202.

15. Jean Leclerq, «Ways of Prayer and Contemplation: West», en McGinn y Meyendorff, *Christian Spirituality*, págs. 417-425.

16. Anselmo, *The Prayers and Meditations...*, «Prefacio».

17. Ibíd.

18. *Proslogion*, «Prefacio».

19. Ibíd.

20. Southern, *Vita Sancti Anselmi by Eadmer*, pág. 20.

21. Ibíd.

22. He analizado el movimiento filosófico en el islam y el judaísmo y he explorado sus implicaciones más detenidamente en *A History of God: The Four Thousand Year Quest of Judaism, Christianity and Islam*, Nueva York, 1993, págs. 170-208 (trad. cast.: *Una historia de Dios: 4000 años de búsqueda en el judaísmo, el cristianismo y el islam*, Barcelona, Paidós, 2006).

23. Citado en S. H. Nasr, «Theology and Spirituality», en Nasr, *Islamic Spirituality: Manifestations*, pág. 411.

24. Del *Rasa'il*, texto ismailí del siglo X, citado en Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, pág. 187.

25. Watt, *Muslim Intellectual*, págs. 133-140.

26. Maimónides, *The Guide to the Perplexed*, Londres, 1936, pág. 87 (trad. cast.: *Guía de perplejos*, Madrid, Trotta, 1998).

27. Moshe Idel, «PaRDeS: Some Reflections on Kabbalistic Hermaneutics», en John Collins y Michael Fishbane, *Death, Ecstasy and Other-Worldly Journeys*, Albany, 1995, págs. 251 y 249-257.

28. Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*; Denys Turner, *Faith, Reason and the Existence of God*; Denys Turner, «Apophaticism, idolatry and the claims of reason», en Davies y Turner, *Silence and the Word*, págs. 23-34; McCabe, *God Matters*; Herbert McCabe, «Aquinas on the Trinity», en Davies y Turner, *Silence and the Word*, págs. 76-92; Kenny, *The Five Ways*; Gilson, *L'Esprit de la philosophie medieval*; Pelikan, *The Christian Tradition*, vol. 3, págs. 268-307; Ralph Norman, «Rediscovery of Mysticism», en Jones, *The Blackwell Companion to Modern Theology*, págs. 463-464.

29. Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, 1.5.3, en *Thomas Aquinas: Selected Writings*, Harmondsworth, 1998 (trad. cast.: *Suma contra los gentiles*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2007).

30. Efesios 1.21; Tomás de Aquino, *Commentary on St Paul's Epistle to the Ephesians*, Albany, 1966, págs. 78-79.

31. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* (ST), 1a. Las referencias de paginación corresponden a *St Thomas Aquinas, Summa Theologiae: A Concise Translation*, Londres, 1989 (trad. cast.: *Suma de teología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2007).

32. Efesios 1.20.

33. ST, 1a.2, págs. 11-12. La cursiva es mía.

34. Ibíd., 1a. q.3, en McCabe, «Aquinas on the Trinity», *op. cit.*, pág. 77. La cursiva es de McCabe.

35. ST, 1a, 2-11, págs. 12-15.

36. Smart y Haldane, *Atheism and Theism*, págs. 126-137.

37. Herbert McCabe, Apéndice 3 al vol. 3 de la edición Blackfriars de la *Summa Theologiae*; Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, pág. 41.

38. ST, 1a. q.3.1-5, págs. 14-15.
39. Denys Turner, *Faith, Reason and the Existence of God*, pág. 226.
40. Ibíd., pág. 121.
41. ST, 2.2.4.5, citado en Wilfred Cantwell Smith, trad., *Faith and Belief*, pág. 87.
42. *«Credere [est] actus intellectus assentientis vero ex imperio voluntat»*: ST, 2.2.4.5, en ibíd., pág. 280.
43. Ibíd., págs. 87-89 y 294-295.
44. ST, 2.2.14.1; 2.2.1.2.
45. ST, 8.46.2, págs. 88-89.
46. Pelikan, *The Christian Tradition*, vol. 3, págs. 286 y 305-306; Denys Turner, *The Darkness of God*, págs. 103-134; Denys Turner, *Faith, Reason and the Existence of God*, págs. 27-28 y 52-62.
47. Buenaventura, *Itinerario de la mente a Dios*, 6.2.
48. Ibíd., 3.1.
49. Ibíd., 5.3.
50. Ibíd., 5.4.
51. Ibíd.
52. Ibíd., 6.3.
53. Ibíd.
54. Ibíd., 6.7.
55. Ibíd., 6.5.
56. Ibíd., 6.7.
57. Juan 13.1.
58. Ibíd., 14.8.
59. Buenaventura, *Itinerario de la mente a Dios*, 7.6
60. Richard Cross, *Duns Scotus*; Frank and Wolter, *Duns Scotus: Metaphysician*; Denys Turner, *Faith, Reason and the Existence of God*, págs. 85-88 y 125-149.
61. ST, 1.13.10.
62. Escoto, *Ordinatio*, 1 d.3, 35 en Denys Turner, *Faith, Reason and the Existence of God,* pág. 143.
63. Ibíd., 1 d.3 q.1, pág. 131.
64. Eric Alliez, *Capital Times: Tales from the Concept of Time*, Minneapolis, 1996, pág. 226.
65. Escoto, *Quodlibet*, q.5 a.7.
66. Escoto, *Ordinatio*, 1 d.3 q.1.1-2; Richard Cross, *Duns Scotus*, pág. 39.
67. No se nombraba a Tomás en las Condenas de 1277 y las dirigidas contra él fueron retiradas en 1325.
68. Edward Grant, «Science and Theology in the Middle Ages», en Lindberg y Numbers, *God and Nature*.
69. Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination*, págs. 10-11 y 121-122.
70. Ibíd., págs. 55-58.
71. Ibíd., págs. 307-312.
72. Grant, «Science and Theology», *op. cit.*, pág. 61.
73. Grant, *Much Ado About Nothing*, págs. 260-264.
74. Grant, «The Condemnations of 1277».
75. Grant, «Science and Theology», *op.cit.*, págs. 57-59.
76. Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination*, pág. 11.
77. Denys Turner, *Faith, Reason and the Existence of God*, págs. 76-78.

78. Denys Turner, *The Darkness of God*, págs. 214-215. La gran excepción fue Nicolás de Cusa.

79. Hans Urs von Balthasar, «Theology and Holiness», *Communio* nº 14, invierno de 1987; McIntosh, *Mystical Theology*, págs. 63-69; Colin Morris, *The Discovery of the Individual 1050-1200*, Nueva York, 1972, págs. 70-77 y 139-152.

80. Rolle, *The Fire of Love*, pág. 45.

81. Ibíd.

82. Ibíd., pág. 46.

83. Ibíd., pág. 61.

84. Rowan Williams, *The Wound of Knowledge: Christian Spirituality from the New Testament to St John of the Cross*, Cambridge, Mass., 1991, págs. 140-142.

85. McIntosh, *Mystical Theology*, pág. 74.

86. Denys Turner, *The Darkness of God*, págs. 137-185; Oliver Davies, *Meister Eckhart*; Bernard McGinn, Frank Tobin y Elvira Borgstadt (comps.), *Meister Eckhart, Teacher and Preacher*, New Jersey, 1986; Clark, *Meister Eckhart*.

87. Eckhart, Sermón 2, en Edmund Colledge y Bernard McGinn (trads.), *Meister Eckhart, The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense*, Nueva York, 1981, pág. 180.

88. Citado por Oliver Davies, *God Within*, pág. 51.

89. Denys Turner, *The Darkness of God*, págs. 171-172.

90. Eckhart, *On Detachment*, en Colledge y McGinn, *Essential Sermons*, *op. cit.*, pág. 286.

91. Eckhart, Sermón 5b, en ibíd., pág. 183.

92. Eckhart, Sermón 52, en ibíd., pág. 201.

93. Eckhart, *Renovamini Spiritum*, en ibíd., pág. 208.

94. Juliana de Norwich, *Revelations of Divine Love*, 58, pág. 166.

95. Denys Turner, *The Darkness of God*, págs. 186-210.

96. *The Cloud of Unknowing*, 6, en Clifford Wolters (comp.), *The Cloud of Unknowing and Other Works*, Harmondsworth y Nueva York, 1961, pág. 68.

97. Ibíd., 3, págs. 61-62.

98. Ibíd., 6, pág. 67.

99. Ibíd.

100. Ibíd., 7, págs. 68-69.

101. Ibíd., 6, pág. 68.

102. Ibíd., 45, págs. 113-114.

103. Ibíd.

104. Ibíd., 52, pág. 122.

105. Ibíd., 68, pág. 142.

106. Ibíd.

107. Ibíd.

108. Ibíd., págs. 142-143.

109. Ibíd., pág. 143.

110. Ibíd.

111. Ibíd., 3, pág. 61.

112. Dionisio el Cartujo, *De Contemplatione* 3.3; Denys Turner, *The Darkness of God*, pág. 218.

Segunda parte. El Dios moderno
7. *Ciencia y religión*

1. Friedrich Heer, *The Medieval World, 1100-1350*, Londres, 1962, pág. 318.
2. Paul Johnson, *A History of the Jews*, Londres, 1987, pág. 229 (trad. cast.: *La historia de los judíos*, Barcelona, Javier Vergara, 2004).
3. Yovel, *Spinoza and Other Heretics*, I, págs. 17-18.
4. Ibíd., págs. 19-24.
5. Ibíd., págs. 75-76.
6. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, págs. 246-249.
7. Ibíd., págs. 245-300; Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, págs. 43-48.
8. Scholem, *Sabbatai Sevi*, págs. 37-42.
9. Ibíd., págs. 23-25.
10. R. J. Werblowsky, «The Safed Revival and Its Aftermath», en Green, *Jewish Spirituality*, II, 15-19 y 21-24; Lawrence Fine, «The Contemplative Practice of Yehudin in Lurianic Kabbalah», en ibíd., págs. 73-78 y 89-90; Louis Jacobs, «The Uplifting of the Sparks in Later Jewish Mysticism», en ibíd., págs. 108-111; Scholem, *On the Kabbalah and Its Symbolism*, pág. 150.
11. Werblowsky, «The Safed Revival», *op. cit.*, pág. 17; Jacob Katz, «Halakah and Kabbalah as Competing Disciplines of Study», en Green, *Jewish Spirituality,* II, págs. 52-53.
12. Hodgson, *The Venture of Islam*, II, págs. 334-360.
13. Robin Briggs, «Embattled Faiths: Religion and Natural Philosophy», en Cameron, *Early Modern Europe*, págs. 197-205.
14. Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, pág. 230.
15. Ibíd., págs. 240-242.
16. Valla, *Encomion Sancti Thomae Aquinatis*, en James D. Tracy, «*Ad Fontes*: The Humanist Understanding of Scripture», en Raitt, McGinn y Meyendorff, *Christian Spirituality*, pág. 244.
17. Petrarca, «Carta a su hermano Gerardo», 2 de diciembre de 1348, en David Thompson (comp.), *Petrarch, A Humanist Among Princes; An Anthology of Petrarch's Letters and Translations from His Works*, Nueva York, 1971, pág. 90.
18. Toulmin, *Cosmopolis*, págs. 25-32.
19. Louth, *Discerning the Mystery*, pág. 54.
20. Ibíd.
21. Tracy, «*Ad Fontes*», *op. cit.*, pág. 249.
22. McGrath, *The Intellectual Origins of the European Reformation*, pág. 200; McGrath, *Reformation Thought*, pág. 20.
23. Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, págs. 239-40; McGrath, *The Intellectual Origins of the European Reformation*, pág. 197.
24. Bossy, *Christianity in the West*, págs. 91-93.
25. McGrath, *Reformation Thought*, pág. 73.
26. Richard Marius, *Martin Luther, the Christian Between God and Death*, Cambridge, Mass., y Londres, 1999, págs. 73-74; 214-215 y 486-487.
27. McGrath, *The Intellectual Origins of the European Reformation*, págs. 27 y 199.
28. Habacuc 2, 4; Romanos 1, 17.
29. McGrath, *Reformation Thought*, pág. 74.
30. Bossy, *Christianity in the West*, pág. 94.

31. McGrath, *Reformation Thought*, págs. 73-74.
32. Ibíd., pág. 87.
33. McGrath, *A Life of John Calvin*, pág. 90.
34. Lutero, Sermón 25, 7, en Pelikan, *The Christian Tradition*, IV, pág. 163.
35. Lutero, «Controversia de Heidelberg», 19-21; en ibíd., IV, pág. 155.
36. Ibíd., IV, pág. 154.
37. Lutero, Sermón 15, en ibíd., pág. 166.
38. Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, págs. 240-242.
39. Bossy, *Christianity in the West*, pág. 97.
40. Euan Cameron, «The Power of the Word: Renaissance and Reformation», en Cameron, *Early Modern Europe*, págs. 91-95.
41. James Turner, *Without God, Without Creed*, págs. 10-11 y 19-20.
42. Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, pág. 242.
43. Cameron, «The Power of the Word», *op. cit.*, págs. 88-89.
44. John Bossy, «The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe», en *Past and Present*, mayo de 1970.
45. A. N. Galpern, *The Religions of the People in Sixteenth Century Champagne*, Cambridge, Mass., 1976, pág. 157; Benedict Philip, «The Catholic Response to Protestantism: Church Activity and Popular Piety in Rouen, 1560-1600», en James Obelkevich (comp.), *Religion and the People, 800-1700*, Chapel Hill, 1979, pág. 175.
46. Cameron, «The Power of the Word», *op.cit.*, pág. 78.
47. Ibíd., págs. 78-80; Robert S. Westman, «The Copernicans and the Churches», en Lindberg y Numbers, *God and Nature*, págs. 76-80; Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, págs. 248-253.
48. Salmos 93, 1; 103, 4; Eclesiastés 1, 4.
49. Copérnico, *Nicholas Copernicus, On the Revolutions*, pág. xvi.
50. Westman, «The Copernicans», *op. cit.*, pág. 82.
51. Juan Calvino, «Comentario sobre el Génesis 1, 16», en *The Commentaries of John Calvin on the Old Testament*, 30 vols., Calvin Translation Society, 1643-1648, 1.86.
52. «Comentario sobre el Génesis 1, 6», en ibíd., 1.79-80.
53. Frances Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago, 1964 (trad. cast.: *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona, Ariel, 1994).
54. J. L. Heibron, *The Sun in the Church: Cathedrals as Solar Observatories*, Cambridge, Mass., 1999, pág. 10.
55. Buckley, «The New Science and Ancient Faith: Three Settlememts at the Dawn of Modernity», en *Denying and Disclosing God: The Ambiguous Process of Modern Atheism*, New Haven, Conn., y Londres, 2004, pág. 16; Koestler, *The Sleepwalkers*, pág. 341.
56. Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, pág. 256; Koestler, *The Sleepwalkers*, págs. 258, 313-316 y 394-398.
57. Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, págs. 262-263.
58. Kepler, *Mysterium Cosmographicum* (MC), pág. 97.
59. Ibíd., pág. 92.
60. Kepler, *Harmonies of the World*, 4, 1.
61. Kepler, «Carta a Hewart von Hohenburg, 9/10 de abril de 1599», en Carole Baumgardt, *Johannes Kepler, Life and Letters*, Nueva York, 1951, pág. 50.
62. Kepler, MC, pág. 63; véase Buckley, «The New Science», *op. cit.*, pág. 13; Westman, «The Copernicans and the Churches», *op. cit.*, págs. 96-97.

63. Kepler a Michael Mostlin, 3 de octubre de 1595, en Koestler, *The Sleepwalkers*, págs. 261-262.
64. Kepler, MC, pág. 149.
65. Dedicatoria al emperador Rodolfo II, en Buckley, «The New Science», *op. cit.*, pág. 15.
66. Juan de la Cruz, *Subida al monte Carmelo*, libro I, cap. 13.
67. William R. Shea, «Galileo and the Church», en Lindberg y Numbers, *God and Nature*, pág. 117.
68. Ibíd., págs. 276-277; Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, págs. 263-264; Buckley, «The New Science» *op. cit.*, págs. 3-5.
69. Galileo, *Il Saggiatore*, § 48, in Edwin Arthur Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, Londres, 1949.
70. Westman, «The Copernicans and the Churches», *op. cit.*, pág. 98.
71. Buckley, «The New Science», *op. cit.*, págs. 8-9.
72. Galileo, *Letter to the Grand Duchess Christina*, en Finnocchiano, *The Galileo Affair*, pág. 96.
73. Ibíd., págs. 92-93.
74. Ibíd., págs. 90-91.
75. Ibíd., pág. 104.
76. Shea, «Galileo and the Church», *op. cit.*, pág. 115.
77. Ibíd., págs. 124-129; Westman, «The Copernicans and the Churches», *op. cit.*, págs. 100-101.
78. Galileo, *L'opere di Galileo Galilei*, 20 vols., Antonio Favaro (comp.), Florencia, 1899-1909, vol. 5, págs. 138-139.
79. Belarmino, «Carta a Foscarini, 12 de abril de 1615», en ibíd., vol. 12, págs.171-172; Shea, «Galileo and the Church», *op. cit.*, págs. 120-121.
80. Galileo, *L'opere*, *op. cit.*, vol. 5, págs. 668-670; Shea, «Galileo and the Church», *op. cit.*, pág. 122.
81. Ernan McMullin, «Galileo on Science and Scripture», en Machamer, *The Cambridge Companion to Galileo*; Buckley, «The New Science», *op. cit.*, págs. 9-10.
82. McMullin, «Galileo on Science and Scripture», *op. cit.*, pág. 317.
83. Shea, «Galileo and the Church», *op. cit.*, pág. 127.
84. Ibíd., págs. 128-130.
85. Galileo, *L'opere*, *op. cit.*, vol. 7, pág. 489; Shea «Galileo and the Church», *op. cit.*, págs. 130-131.
86. Yovel, *Spinoza and Other Heretics*, vol. I, págs. 54-57.
87. Ibíd., I, pág. 53.
88. Isaac Orobio de Castro, Prólogo, *Epistola invecta contra Prado*, en ibíd., vol. I, págs. 51-52.
89. Ibíd., I, págs. 42-51.
90. Ibíd., I, págs. 57-73.

8. *La religión científica*

1. John Donne, *An Anatomie of the World*: «The First Anniversary», líneas 213-214, en sir Herbert Grierson (comp.), *Donne: Poetical Works*, Oxford, 1933.
2. Ibíd., líneas 212, 251-260.

3. Toulmin, *Cosmopolis*, págs. 47-55.

4. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, págs. 40-56; «A Dialectical Pattern in the Emergence of Atheism», en Buckley, *Denying and Disclosing God*, págs. 30-32.

5. Lessius, *De providentia numinis et animi immortalitate*, 1.2.16-19; traducido al inglés como *Rawleigh His Ghost, Or, A Feigned Apparition of Syr Walter Rawleigh, to a friend of his, for the translating into English, the Booke of Leonard Lessius (that most learned man) entitled De Providentia Numinis, et Animi Immortalitate: written against Atheists, Polititians of these days* (RG) (1631), en el vol. 349 de *English Recusant Literature, 1558-1640*, D. M. Rogers (comp.), Londres, 1977, págs. 325-328.

6. Donne, «The First Anniversary», *op. cit.*, línea. 213.

7. Lessius, RG, págs. 328-329.

8. P. J. S. Whitmore, *The Order of Minims in 17th Century France*, La Haya, 1967, págs. 71-72; Ira O. Wade, *The Intellectual Origins of the French Enlightenment*, Princeton, 1971, pág. 165.

9. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, págs. 56-66; Buckley, «A Dialectical Pattern», *op. cit.*, págs. 32-33; William B. Ashworth Jr., «Catholicism and Early Modern Science», en Lindberg y Numbers, *God and Nature*, págs. 138-139.

10. Robert Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mechanisme*, París, 1971, págs. 380-382; Whitmore, *The Order of Minims in 17th Century France*, *op. cit.*, págs. 144-147.

11. René Descartes, *Discurso del método*, 2.18. Las referencias del *Discurso del método* y las *Meditaciones metafísicas* se dan según la edición de Enrique Chávez-Arviso, *Descartes, Key Philosophical Writings*, Ware, Herts., 1997.

12. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, pág. 73.

13. Descartes, *Discurso del método*, 4.32.

14. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, págs. 85-87.

15. Descartes, *Meditaciones*, 2.28.

16. Descartes, *Discurso del método*, 3.34.

17. Descartes, *Meditaciones*, 5.67.

18. Ibíd.

19. Descartes, *Discurso del método*, 3.37.

20. Ashworth, «Catholicism and Early Modern Science», *op. cit.*, pág. 139; Jacques Roger, «The Mechanistic Conception of Life», en Lindberg y Numbers, *God and Nature*, págs. 281-282.

21. Descartes, *Meditaciones*, 6.80.

22. Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, págs. 26-68.

23. Descartes, *Les météores*, Introducción, en Paul J. Olscamp (comp.), *Discourse on Method, Optics, Geometry, and Metereology*, Indianápolis, 1965, pág. 263.

24. Descartes, *Meditaciones*, Dedicatoria, 1.

25. Buckley, «A Dialectical Pattern», *op. cit.*, pág. 33.

26. Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination*, pág. 73.

27. Toulmin, *Cosmopolis*, págs. 98-104.

28. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, pág. 314. La cursiva es de Locke.

29. A. W. S. Baird, «Pascal's Idea of Nature», *Isis*, nº 61, 1970; Ashworth, «Catholicism and Early Modern Science», *op cit.*, págs. 142-144.

30. Pascal, *Pensées*, pág. 88.

31. Ibíd., pág. 309.

32. Ibíd., págs. 169-170.

33. Alasdair MacIntyre, «The Fate of Theism», en MacIntyre y Ricoeur, *On the Religious Significance of Atheism*, pág. 12.

34. Pascal, *Pensées*, pág. 38.

35. Yovel, *Spinoza and Other Heretics*; Guttmann, *Philosophies of Judaism*, págs. 265-285; Silverman, *Baruch Spinoza*.

36. Hill, *The World Turned Upside Down*, págs. 112, 114, 176 y 318-319; Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, págs. 303-318.

37. Lovejoy, *Religious Enthusiasm in the New World*, pág. 69.

38. Ibíd., pág. 112.

39. Hill, *The World Turned Upside Down*, pág. 86; Michael Barkun, *Disaster and the Millennium*, New Haven y Londres, 1974, págs. 82-86.

40. Margaret C. Jacob, «Christianity and the Newtonian Worldview», en Lindberg y Numbers, *God and Nature*, págs. 239-243.

41. Newton a Robert Hooke, 5 de febrero de 1675, en Newton, *The Correspondence of Isaac Newton*, 7, págs. 254-255.

42. Newton, *Philosophia Naturalis Principia Mathematica*, Prefacio. Todas las citas de los *Principia* están tomadas de Andrew Motte (trad.), *Sir Isaac Newton's Mathematical Principles of Natural Philosophy and His System of the World*, revisado por Florian Cajori, Berkeley y Los Angeles, 1962 (en adelante: *Principia*), pág. xvii.

43. Newton, *Principia*, págs. xvii-xviii.

44. Ibíd., pág. 543.

45. Ibíd., pág. 544.

46. Ibíd., pág. 546.

47. Newton, *Opticks*, libro 3, cuestión 28, pág. 369.

48. Newton, a Richard Bentley, 10 de diciembre de 1691, en *Correspondence*, vol. 3, pág. 233.

49. Ibíd., págs. 234 y 236.

50. Newton a Richard Bentley, 17 de enero de 1692, ibíd., vol. 3, pág. 240.

51. Newton a Richard Bentley, 11 de febrero de 1692, ibíd., vol. 3, pág. 244.

52. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, págs. 13-37.

53. Newton, *Principia*, pág. 546.

54. Ibíd. pág. 545.

55. Newton, *Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton*, págs. 138-139; Deason, «Reformation Theology and the Mechanistic Conception of the Universe», en Lindberg y Numbers, *God and Nature*, págs. 184-185.

56. Samuel Clark en una carta a Leibniz, en H. G. Alexander (comp.), *The Leibniz-Clark Correspondence*, Manchester, 1956, pág. 22; Deason, «Reformation Theology», *op. cit.*, pág. 185.

57. Newton a Richard Bentley, 25 de febrero de 1693, en *Correspondence*, vol. 3, págs. 253-254.

58. Newton, «A Short Scheme of the True Religion», en Brewster, *Memoirs of the Life, Writings and Discoveries of Sir Isaac Newton*, vol. 2, págs. 347-348.

59. Richard S. Westfall, «The Rise of Science and the Decline of Orthodox Christianity: A Study of Kepler, Descartes and Newton», en Lindberg y Numbers, *God and Nature*, págs. 230-233.

60. Yehuda MS 41 fol. 7, Jewish National and University Library, Jerusalén; Westfall, «The Rise of Science», *op. cit.*, págs. 232-233.

61. Clarke Library MS, Los Angeles; Westfall, «The Rise of Science», *op. cit.*, pág. 231.

62. Newton, *Correspondence*, vol. 3, pág. 108.

63. Manuscrito inédito citado en J. E. McGuire, «Newton on Time, Place and God: An Unpublished Source», en *British Journal for the History of Science*, nº 11, 1978.

64. J. C. Davis, *Fear, Myth and History: The Ranters and their History*, Nueva York, 1986, págs. 114-121.

65. John Bunyan, *Grace Abounding to the Chief of Sinners* and *Pilgrim's Progress*, ed. a cargo de Roger Sharrock, Londres, 1966, págs. 33 y 38 (trad. cast.: *Gracia abundante*, Barcelona, Clie, 1984; *El progreso del peregrino*, Madrid, Cátedra, 2003).

66. Lucien Febvre, *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century, the Religion of Rabelais*, Cambridge, Mass., y Londres, 1982.

67. Ong, *Rhetoric, Romance and Technology*, pág. 279; J. E. McGuire, «Boyle's Conception of Nature», en *Journal of the History of Ideas*, nº 33, 1972.

68. Jacob, «Christianity and the Newtonian Worldview», *op. cit.*, págs. 243-246.

69. Clarke, *A Discourse concerning the Being and Attributes of God*, pág. 51.

70. Ibíd., pág. 8.

71. Eclesiástico 43, 28.

72. Clarke, *A Discourse concerning the Being and Attributes of God*, pág. 126.

73. Clarke, *A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion*, pág. 246.

9. *La Ilustración*

1. John Locke, *Letter Concerning Toleration*, Indianápolis, 1955 (trad. cast.: *Carta sobre la tolerancia*, Madrid, Tecnos, 2008).

2. Mather, *The Christian Philosopher*, pág. 1.

3. Ibíd., págs. 2-3.

4. Ibíd., pág. 2.

5. Ibíd., pág. 294.

6. Robert Briggs, «Embattled Faiths: Religion and Natural Philosophy», en Cameron, *Early Modern Europe*, págs. 197-205.

7. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, pág. 37; James Turner, *Without God, Without Creed*, págs. 37-56.

8. Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination*, págs. 357-360.

9. Voltaire, *Philosophical Dictionary*, pág. 357.

10. Ibíd., pág. 57.

11. Gay, *The Enlightenment*, vol. 2, pág. 526.

12. Mather, *The Christian Philosopher*, pág. 6. La cursiva es del autor.

13. Edwards, *The Great Awakening*, pág. 249.

14. Thomas Jefferson a John Adams, 22 de agosto de 1813, en Lester J. Cappon (comp.), *The Adams-Jefferson Letters*, Chapel Hill, 1959, 2.368.

15. De «Seven Sermons», citado en James Turner, *Without God, Without Creed*, pág. 50.

16. Wilfred Cantwell Smith, *Towards a World Theology*, págs. 51-54.

17. Toulmin, *Cosmopolis*, págs. 119-121.

18. Margaret C. Jacob, «Christianity and the Newtonian Worldview», en Lindberg y Numbers, *God and Nature*, págs. 249-253.

19. Commonplace Book I de George Horne, Obispo de Norwich, Cambridge Uni-

versity Library MS SS. 8.134/b/1; Jacob, «Christianity and the Newtonian Worldview», *op. cit.*, pág. 252.

20. Commonplace Book, *op. cit.*, folio III; «Christianity and the Newtonian Worldview», *op. cit.*, pág. 252; Christopher Wilde, «Hutchinsonianism, Natural Philosophy and Religious Controversy in Eighteenth Century Britain», en *History of Science*, nº 18 (1980).

21. Pelikan, *The Christian Tradition*, pág. 125.

22. Ibíd., pág. 131.

23. Ibíd.

24. Citado por Frederick Dreyer, «Faith and Experience in the Thought of John Wesley», en *American Historical Review*, nº 88, 1983, págs. 13-14.

25. Pelikan, *The Christian Tradition*, pág. 118.

26. Albert Outler, «Pietism and Christianity», en Dupre y Saliers, *Christian Spirituality*.

27. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, págs. 274-275.

28. Toulmin, *Cosmopolis*, págs. 121-124 y 126-129.

29. Louth, *Discerning the Mystery*, págs. 18-29; Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination*, págs. 202-212, 280-288 y 328-332.

30. Vico, *Scienza Nuova*, en T. G. Bergin y M. H. Frisch (comps.), *The New Science of Giambattista Vico*, Nueva York, 1968, pág. 331.

31. Ibíd., págs. 141-142.

32. Isaiah Berlin, *Against the Current*, Londres, 1980, pág. 109 (trad. cast.: *Contra la corriente: ensayos sobre historia de las ideas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2000).

33. Vico, *Scienza Nuova*, *op. cit.*, pág. 122.

34. Rousseau, *Second Discourse*, en *The First and Second Discourses*, págs. 95 y 132-133.

35. Joshua Mitchell, *Not By Reason Alone: Religion, History and Identity in Early Modern Political Thought*, Chicago, 1993, pág. 124.

36. Rousseau, *Émile*, pág. 444.

37. Butler, *Awash in a Sea of Faith*, págs. 218-226.

38. Bloch, *Visionary Republic*, págs. 81-88.

39. Por ejemplo, Timothy Dwight, *A Valedictory Address to the Young Gentlemen Who Commenced the Bachelor of Arts, July 27, 1776*, New Haven, 1776.

40. Lovejoy, *Religious Enthusiasm in the New World*, pág. 226.

41. Thomas Paine, *Common Sense and the Crisis*, Nueva York, 1975, pág. 59 (trad. cast.: *El sentido común*, Madrid, Tecnos, 1990).

42. Roger Hahn, «Laplace and the Mechanistic Universe», en Lindberg y Numbers, *God and Nature*, págs. 261-262.

43. La Mettrie, *Man, a Machine*, pág. 122.

44. Ibíd., págs. 123-125.

45. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, págs. 216-222.

46. Diderot, *Letter on the Blind*, en *Diderot's Early Philosophical Works*, pág. 111.

47. Ibíd., págs. 111-112.

48. Ibíd., pág. 110.

49. Diderot a Voltaire, 11 de junio de 1749, en Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, pág. 225.

50. Holbach, *The System of Nature*, pág. 232.

51. Ibíd., pág. 12.

52. Ibíd., pág. 181.
53. Ibíd., pág. 192.
54. Ibíd., págs. 226-227.
55. Bergier, *Examen de matérialisme ou Refutation du Système de la Nature*, París, 1771, según se cita en Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, pág. 253.
56. Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, págs. 33-34; Hahn, «Laplace and the Mechanistic Universe», *op. cit.*, págs. 264-268.
57. Hahn, «Laplace and the Mechanistic Universe», *op. cit.*, pág. 265.
58. Ibíd., pág. 268.
59. Albert C. Outler, «Pietism and Enlightenment: Alternatives to Tradition», en Dupre y Saliers, *Christian Spirituality*, pág. 245.
60. Hahn, «Laplace and the Mechanistic Universe», *op. cit.*, págs. 267-273.
61. Ibíd., pág. 257; Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, pág. 325.
62. Jacob, «Christianity and the Newtonian Worldview», *op. cit.*, pág. 253; David V. Erdman, *Blake: Prophet against Empire*, Nueva York, 1969, págs. 224, 367 y 484.
63. William Blake, «Introduction» a «Songs of Experience» (1789), en *William Blake, A Selection of Poems and Letters*, colección con introducción a cargo de J. Brownowski, Harmondsworth, 1958.
64. Blake, «The Tyger», líneas 4-5.
65. Blake, *Jerusalem*, 33, líneas 1-24.
66. Ibíd., 96, líneas 23-28.
67. Percy Bysshe Shelley, «Hymn to Intellectual Beauty», líneas 1-4, en *The Complete Poetical Works of Percy Bysshe Shelley*, Thomas Hutchinson (comp.), Oxford, 1921.
68. Wordsworth, «Lines Composed a Few Miles Above Tintern Abbey, on Revisiting the Banks of the Wye During a Tour. July 13, 1798», líneas 94-102.
69. Wordsworth, «Expostulation and Reply»; «The Tables Turned».
70. Wordsworth, *The Prelude*, vol. 1, líneas 586-588.
71. Wordsworth, «Tintern Abbey», líneas 37-49.
72. Wordsworth, *The Prelude*, vol. 2, líneas 258-259.
73. John Keats a George y Georgiana Keats, 21 de diciembre de 1817. Las citas de las cartas de Keats se han tomado de H. E. Rollins (comp.), *The Letters of John Keats*, 2 vols., Cambridge, Mass., 1958.
74. Keats a George y Georgiana Keats, 19 de marzo de 1819.
75. Keats a Richard Woodhouse, 27 de octubre de 1818.
76. Ibíd.
77. Keats a J. H. Reynolds, 3 de febrero de 1818.
78. Keats a Benjamin Bailey, 22 de noviembre de 1817.
79. Michael J. Buckley, «God as the Anti-Human», en Buckley, *Denying and Disclosing God*, págs. 79-83; Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, págs. 330-332; MacQuarrie, *Thinking About God*, págs. 157-165.
80. Schleiermacher, *On Religion*, pág. 12.
81. Ibíd., pág. 87.
82. Schleiermacher, *The Christian Faith*, pág. 12.
83. Ibíd., pág. 16.
84. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, pág. 86.

10. *El ateísmo*

1. James Turner, *Without God, Without Creed*, págs. 73-97.
2. Hatch, *The Democratization of American Christianity*, págs. 138-139.
3. Ibíd., págs. 9 y 68-157.
4. Ibíd., pág. 71.
5. Lyman Beecher, *Lectures on Scepticism*, Cincinnati, 1835, pág. 132.
6. Butler, *Awash in a Sea of Faith*, pág. 216.
7. Ibíd., pág. 219.
8. Lyman Beecher, *Autobiography*, 1864, Barbara M. Cross (comp.), 2 vols., Cambridge, Mass., 1961, vol. 2, pág. 146.
9. James Turner, *Without God, Without Creed*, págs. 100-101.
10. James McCosh, *The Method of the Divine Government; Physical and Moral*, 4ª ed., Nueva York, 1855, pág. 17.
11. Daniel Walker Howe, «Religion and Politics in the Ante-Bellum North», en Noll, *Religion and American Politics*, págs. 132-133; George M. Marsden, «Afterword», en ibíd., págs. 382-383; James Turner, *Without God, Without Creed*, págs. 78-79.
12. James Turner, *Without God, Without Creed*, págs. 86-96.
13. Ibid, pág. 125; Howe, «Religion and Politics in the Ante-Bellum North», *op. cit.*, págs. 125-128.
14. Butler, *Awash in a Sea of Faith*, pág. 270.
15. McGrath, *The Twilight of Atheism*, págs. 52-55.
16. Masterson, *Atheism and Alienation*, págs. 76-93; Buckley, «God as the Anti-Human», en Buckley, *Denying and Disclosing God*, págs. 86-89; Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, págs. 329-332; McGrath, *The Twilight of Atheism*, págs. 60-66; Gary Hyman, «Atheism in Modern History», en Martin, *The Cambridge Companion to Atheism*, págs. 36-37.
17. Masterson, *Atheism and Alienation*, págs. 62-76; Buckley, «God as the Anti-Human», *op. cit.*, págs. 83-89 y 97-98; «The Radical Finitude of Religious Ideas: Atheism and Contemplation», en Buckley, *Denying and Disclosing God*, págs. 100-105; Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, págs. 332-333; McGrath, *The Twilight of Atheism*, págs. 51-59.
18. Feuerbach, *The Essence of Christianity*, pág. 284.
19. Ibíd., pág. 5.
20. Ibíd., pág. 33.
21. Ibíd., pág. 283. La cursiva es de Feuerbach.
22. Karl Marx, «Theses on Feuerbach», en Marx y Engels, *On Religion*, pág. 72. La cursiva es de Marx.
23. Marx, «Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right, 1843-1844», en Pelikan, *Modern Religious Thought*, pág. 80. La cursiva es de Marx.
24. Ibíd.
25. Ibíd., pág. 81. La cursiva es de Marx.
26. Martin J. S. Rudwick, «The Shape and Meaning of Earth History», en Lindberg y Numbers, *God and Nature*, págs. 313-314; James R. Moore, «Geologists and Interpreters of Genesis in the Nineteenth Century», en ibíd., págs. 322-330.
27. Martin J. S. Rudwick, «Charles Lyell Speaks in the Lecture Theatre», en *British Journal of the History of Science*, nº 9, 1976.
28. Charles Lyell, reseña de *Memoir on the Geology of Central France,* por G. P. Scopes, en *Quarterly Review*, 30 de octubre de 1827.

29. James Turner, *Without God, Without Creed*, págs. 185-186 y 193-195.
30. Citado en Patricia James, *Population Malthus: His Life and Times*, Londres, 1979, pág. 446.
31. Rudwick, «Shape and Meaning», *op. cit.*, págs. 314-315.
32. Louis Agassiz, *Essay on Classification*, 1859, Edward Lurie (comp.), Cambridge, Mass., 1962, pág. 12.
33. Alfred Tennyson, *In Memoriam*, LV, línea 20, en *Tennyson: Poems and Plays*, sir Thomas Herbert Warren (comp.), Oxford, 1954.
34. Ibíd., LIV, líneas 5-8.
35. Ibíd., LVI, línea 25.
36. Ibíd., LIV, líneas 13-20.
37. Bushnell, *God in Christ*, págs. 40-42 y 74.
38. Ibíd., pág. 55.
39. Ibíd., pág. 72.
40. Gould, *The Flamingo's Smile*, pág. 397; Daniel C. Dennett, «Atheism and Evolution», en Martin, *The Cambridge Companion to Atheism*, págs. 135-139.
41. A. Hunter Dupree, «Christianity and the Scientific Community in the Age of Darwin», en Lindberg y Numbers, *God and Nature*, págs. 356-362.
42. Darwin, 9 de mayo de 1879, en Chadwick, *The Victorian Church*, vol. 2, pág. 20.
43. James Turner, *Without God, Without Creed*, pág. 186.
44. Charles Hodge, *Systematic Theology*, Princeton, 1973, vol. 1, pág. 16; vol. 2, págs. 15-16.
45. Charles Hodge, *What Is Darwinism?*, Princeton, 1874, pág. 142.
46. Ibíd., pág. 60.
47. Moore, «Geologists and Interpreters of Genesis», págs. 329-334.
48. Ibíd., pág. 341.
49. Ibíd., págs. 333-334.
50. Humphry Ward, *Robert Elsmere*, Lincoln, Neb., 1969, pág. 414.
51. Moore, «Geologists and Interpreters of Genesis», *op. cit.*, pág. 341.
52. James R. Moore, *The Post-Darwinian Controversies*, pág. 95. Véase Frank M. Turner, «The Victorian Conflict between Science and Religion: A Professional Dimension», en *Isis*, nº 69, 1978.
53. Moore, «Geologists and Interpreters of Genesis», págs. 342-343.
54. Archibald Hodge and B. B. Warfield, «Inspiration», en *Princeton Review*, nº 2, 11 de abril de 1881.
55. *New York Times*, 5 de abril de 1894.
56. Ibíd., 18 de abril de 1899.
57. *Union Seminary Magazine*, nº 19, 1907-1908.
58. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, pág. 10; Chadwick, *The Secularisation of the European Mind*, págs. 90-91.
59. Hypatia Bradlaugh Bonner, *Charles Bradlaugh: A Record of His Life and Work by His Daughter*, Londres, 1908, pág. 337.
60. Adrian Desmond, *Huxley: The Devil's Disciple*, Londres, 1994, pág. 373.
61. Huxley, *Science and Christian Tradition*, págs. 245-246.
62. Citado en Gay, *A Godless Jew*, págs. 6-7.
63. Ibíd., pág. 240.
64. Robert G. Ingersoll, «Individuality» (1873), en Ingersoll, *The Works of Robert G. Ingersoll*, pág. 192.

65. A Godwin Smith, 14 de junio de 1997, en Norton, *Letters of Charles Eliot Norton*, vol. 2, pág. 248.

66. Joel Moody, «Science of Evil», extractado en *The Iconoclast*, vol. 2, nº 16, 1871; James Turner, *Without God, Without Creed*, pág. 218.

67. Robert G. Ingersoll, «The Great Infidels» (1881), en Ingersoll, *The Works of Robert G. Ingersoll*, pág. 309.

68. Draper, *History of the Conflict between Religion and Science*, pág. 367.

69. White, *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, vol. 1, pág. 8. La cursiva es de White.

70. Ibíd., vol. 1, pág. 325.

71. J. R. Lucas, «Wilberforce and Huxley: A Legendary Encounter», en *The Historical Journal*, nº 22, 1979.

72. James Turner, *Without God, Without Creed*, págs. 219-220.

73. J. S. Mill, «Theism», en Mill, *Three Essays, on Religion*, pág. 204.

74. Robert G. Ingersoll, «The Gods» (1872), en Ingersoll, *The Works of Robert G. Ingersoll*, pág. 22.

75. Chadwick, *The Secularization of the European Mind*, pág. 168.

76. Ibíd., págs. 168-180.

77. Ibíd., pág. 179.

78. Matthew Arnold, «Dover Beach», líneas 14, 25 y 32-37, en *Arnold: Poetical Works*, C. B. Tinker y H. F. Lowry (comp.), Oxford, 1945.

79. Gary Hyman, «Atheism in Modern History», *op. cit.*, págs. 37-38; John D. Caputo, «Atheism, A/theology and the Postmodern Condition», en Martin, *The Cambridge Companion to Atheism*, págs. 270-271; Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, págs. 28-30; Buckley, «God as the Anti-Human», *op. cit.*, págs. 89-94; Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, págs. 317 y 367-371; McGrath, *The Twilight of Atheism*, págs. 149-151.

80. Nietzsche, *The Gay Science*, pág. 181.

81. Ibíd., pág. 279.

82. Ibíd., pág. 181.

83. Gay, *A Godless Jew*, pássim; Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, págs. 328-329; Buckley, «God as the Anti-Human», *op. cit.*, págs. 92-93; «The Radical Finitude of Religious Ideas», *op. cit.*, págs. 105-107; McGrath, *The Twilight of Atheism*, págs. 67-77.

84. Gay, *A Godless Jew*, págs. 37-50.

85. Freud, *The Future of an Illusion*, pág. 53.

86. Freud, *Civilization and its Discontents*, pág. 21.

87. McGrath, *The Twilight of Atheism*, pág. 75.

88. Ingersoll, «The Gods», *op. cit.*, pág. 58.

89. Ibíd., págs. 57-58.

90. Discurso de L. T. Brown, citado en James Turner, *Without God, Without Creed*, pág. 237.

91. Mill, «Theism», *op. cit.*, págs. 256-257.

92. I. F. Clarke, *Voices Prophesying War: Future Wars, 1763-3749*, 2ª ed., Oxford y Nueva York, 1992, págs. 37-88.

93. Thomas Hardy, «The Darkling Thrush», líneas 25-32, en John Wain (comp.), *Selected Shorter Poems of Thomas Hardy*, Londres, 1966.

11. *El no saber*

1. Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, pág. 356.
2. Ronald W. Clark, *Einstein: The Life and Times*, Nueva York, 1971, pág. 343.
3. Arthur F. Smethurst, *Modern Science and Christian Beliefs*, Nueva York, 1955, pág. 81.
4.Un teólogo anónimo, citado en Philipp Frank, *Einstein, His Life and Times*, Nueva York, 1947, pág. 264.
5. Robert Jastrow, *God and the Astronomers*, Nueva York, 1978.
6. William G. Pollard, *Chance and Providence: God's Action in a World Governed by Scientific Law*, Londres, 1959, págs. 69 y 72.
7. Citado en Heisenberg, *Physics and Beyond*, págs. 82-83.
8. Citado en Huston Smith, *Beyond the Post-Modern Mind*, ed. revisada, Wheaton, Ill., 1989, pág. 8.
9. McGrath, *The Twilight of Atheism*, págs. 96-97.
10. Bryan Magee, *Confessions of a Philosopher: A Journey through Western Philosophy*, Londres, 1997, pág. 561.
11. Popper, *Unended Quest*, pág. 145; Vernon, *After Atheism*, pág. 160.
12. Albert Einstein, «Strange is Our Situation Here on Earth», en Pelikan, *Modern Religious Thought*, pág. 225.
13. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, pág. 189.
14. Ayer, *The Central Questions of Philosophy*.
15. Ayer, *Language, Truth and Logic*, págs. 152-153.
16. Wilfred Cantwell Smith, *Belief and History*, págs. 20-32.
17. Hechos 2, 1,6.
18. Cox, *Fire from Heaven*, págs. 48-74.
19. Romanos 8, 26.
20. Cox, *Fire from Heaven*, págs. 57 y 69-71.
21. Turner, *The Darkness of God*, págs. 260-262.
22. A. C. Dixon, *The King's Business*, 40, 1922.
23. Robert C. Fuller, *Naming the Antichrist: The History of an American Obsession*, Oxford y Nueva York, 1995, págs. 115-117; Paul Boyer, *When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture*, Cambridge, Mass., y Londres, 1992; Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, págs. 141-144, 150, 157 y 207-210.
24. Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, págs. 90-92.
25. Szasz, *The Divided Mind of Protestant America*, pág. 85.
26. Véase mi libro *The Battle for God: A History of Fundamentalism*, Londres y Nueva York, 2000 (trad. cast.: *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam*, Barcelona, Tusquets, 2004).
27. Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, págs. 147-148.
28. Szasz, *The Divided Mind of Protestant America*, pág. 86.
29. Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, págs. 147-148.
30. *The King's Business*, 19, 1918.
31. *The Watchtower Examiner*, julio de 1920; Fuller, *Naming the Antichrist*, *op. cit.*, pág. 120.
32. Nancy T. Ammerman, «North American Protestant Fundamentalism», en Marty y Appleby, *Fundamentalisms Observed*, pág. 26; Marsden, *Fundamentalism and*

American Culture, págs. 169-183; Numbers, *The Creationists*, págs. 41-44; Szasz, *The Divided Mind of Protestant America*, págs. 107-108.

33. Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, págs. 184-189; Szasz, *The Divided Mind of Protestant America*, págs. 117-135; Numbers, *The Creationists*, págs. 98-103; Laurence R. Moore, *Religious Outsiders and the Making of Americans*, págs. 160-163.

34. Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, págs. 187-188.

35. Ibíd.

36. Lawrence R. Moore, *Religious Outsiders and the Making of Americans*, págs. 161-163.

37. Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, págs. 211-219; Bauman, *Modernity and the Holocaust*; Steiner, *In Bluebeard's Castle*, págs. 36-48; Rubenstein, *After Auschwitz*.

38. Bauman, *Modernity and the Holocaust*, págs. 77-92.

39. Rubenstein, *After Auschwitz*, págs. 12-42.

40. Steiner, *In Bluebeard's Castle*, págs. 36-42.

41. Ibíd., pág. 46.

42. Ibíd., págs. 47-48.

43. Elie Wiesel, *Night*, Harmondsworth, 1981, pág. 45.

44. Ibíd., págs. 76-77.

45. Rubenstein, *After Auschwitz*, pássim.

46. Wittgenstein, *Lectures and Conversations*, pág. 56.

47. Ibíd., pág. 53.

48. Maurice Drury, «Conversations with Wittgenstein», en Rhees, *Ludwig Wittgenstein*, pág. 117.

49. Ibíd., pág. 123.

50. Maurice Drury, «Some Notes on Conversations with Wittgenstein», en ibíd., pág. 101.

51. Ibíd.

52. Drury, «Conversations with Wittgenstein», *op. cit.*, pág. 129.

53. Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*, Londres, 1990, pág. 410.

54. Martin Heidegger, «Only a God Can Save Us», en *Der Spiegel*, n° 23, 1976.

55. Rudolf Bultmann, «New Testament and Mythology», en Hans Werner Bartsch (comp.), *Kerygma and Myth*, 2 vols., Londres, 1964, pág. 36.

56. Ibíd., pág. 11.

57. Bultmann, *Essays Philosophical and Theological*, vol. 2, pág. 239.

58. Bultmann, *Jesus and the Word*, pág. 103.

59. Tillich, *Theology of Culture*, pág. 129.

60. Tillich, *A History of Christian Thought*, pág. 264.

61. Tillich, *Systematic Theology*, I, pág. 205.

62. D. Mackenzie Brown, *Ultimate Concern*, pág. 88.

63. Tillich, *The Courage to Be*, pág. 183. La cursiva es de Tillich.

64. Karl Rahner, «What Is a Dogmatic Statement?», en Rahner, *Theological Investigations V*, págs. 18-19.

65. Polyani, *Knowing and Being*, pág. 144.

66. Ibíd., pág. 148.

67. Louth, *Discerning the Mystery*, págs. 64-65.

68. Ibíd., págs. 67-68.

69. Marcel, *Being and Having*, pág. 101.

70. Ibíd., pág. 127. La cursiva es del autor.
71. Ibíd., pág. 128.
72. Albert Camus, *The Myth of Sisyphus*, Londres, 2005, pág. 119 (trad. cast.: *El mito de Sísifo*, Madrid, Alianza, 2006).

12. *¿La muerte de Dios?*

1. Callum G. Brown, *The Death of Christian Britain*.
2. Toulmin, *Cosmopolis*, págs. 172-181; K. Jenkins (comp.), *The Postmodern History Reader*, Londres, 1997, págs. 3-5.
3. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, pág. 28; Karl Rahner, entrevista con Gwendoline Jancyk, en *France Catholique*, nº 12, junio de 1981.
4. Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire*, Cambridge, Mass., 2000, pág. 46 (trad. cast.: *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002).
5. Buren, *The Secular Meaning of the Gospel*, pág. 138.
6. He analizado el fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam más detenidamente de lo que me es posible en estas páginas en *The Battle for God: A History of Fundamentalism*, Londres y Nueva York, 2000 (trad. cast.: *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam*, Barcelona, Tusquets, 2004).
7. Afghani experimentó el violento rostro del imperialismo occidental en la India.
8. Azar Tabari, «The Role of the Clergy in Modern Iranian Politics», en Keddie, *Religion and Politics in Iran*, págs. 58-59.
9. Richard Mitchell, *The Society of Muslim Brothers*, Londres, 1969, págs. 152-161.
10. Yvonne Hadad, «Sayid Qutb: Ideologue of Islamic Revival», en Esposito, *Voices of Resurgent Islam*, pág. 70.
11. Charles J. Adams, «Mawdudi and the Islamic State», en Esposito, *Voices of Resurgent Islam*, págs. 99-133.
12. Corán 2, 256. El árabe es muy fuerte: *«La ikra fi'l-din»*.
13. Qutb, *Milestones*, pág. 90.
14. Khomeini, *Islam and Revolution*, pág. 28.
15. Entrevista con Scott McConnell, «The Logic of Suicide Terrorism», en *The American Conservative*, 18 de julio de 2005; Esposito y Mogahed, *Who Speaks for Islam?*, pág. 77.
16. Corán 5, 32.
17. Esposito y Mogahed, *Who Speaks for Islam?*, pág. 80.
18. Ibíd., págs. 86-87.
19. Ibíd., pág. 97.
20. Monod, *Chance and Necessity*, págs. 160-180.
21. Dawkins, *The God Delusion*, pág. 188.
22. Harris, *The End of Faith*; Harris, *Letter to a Christian Nation*; Hitchens, *God Is Not Great*.
23. Gould, *Rocks of Ages*, pág. 6.
24. Ibíd., pág. 7.
25. Ibíd., págs. 58-59.
26. Haught, *God and the New Atheism*; McGrath, *Dawkins' God*; Cornwell, *Darwin's Angel*.
27. Harris, *The End of Faith*, pág. 35.

28. Hitchens, *God Is Not Great*, pág. 120.
29. Dawkins, *The God Delusion*, págs. 237-267.
30. Daniel Dennett, «Atheism and Evolution», en Martin, *The Cambridge Companion to Atheism*, pág. 137.
31. Dawkins, *The God Delusion*, pág. 31. La cursiva es de Dawkins.
32. Ibíd.
33. Ibíd., págs. 31-73; Haught, *God and the New Atheism*, págs. 41-44.
34. Harris, *The End of Faith*, págs. 58-73.
35. Ibíd., pág. 73.
36. Ibíd., pág. 45.
37. Dawkins, *The God Delusion*, pág. 306.
38. Harris, *The End of Faith*, págs. 14-15.
39. Harris, *Letter to a Christian Nation*, pág. 85. La cursiva es de Harris.
40. Dawkins, *The God Delusion*, pág. 1.
41. Haught, *God and the New Atheism*, pág. 63.
42. Dawkins, *The God Delusion*, pág. 221.
43. McGrath, *The Twilight of Atheism*, pág. 93.
44. Paul Davies, *The Mind of God: Science and the Search for Ultimate Meaning*, Londres, 1992, pág. 176 (trad. cast.: *La mente de Dios*, Madrid, McGraw-Hill/Interamericana, 1993).
45. Roger Penrose, *The Emperor's New Mind: Concerning Computers, Mind, and the Laws of Physics*, Oxford, 1989, pág. 421 (trad. cast.: *La nueva mente del emperador*, Barcelona, Grijalbo, 1996).
46. Haught, *God and the New Atheism*, págs. 44-49.
47. Bellah, *Beyond Belief*, pág. 254.
48. Steiner, *Is Science Nearing Its Limits?*, pág. xxii.
49. Ibíd., págs. xxii-xxiii.
50. Vernon, *After Atheism*, págs. 49-51.
51. Ibíd., págs. 45-47.
52. Paul Davies, en una entrevista con Bel Mooney, en Mooney (comp.), *Devout Sceptics*, Londres, 2003, pág. 57.
53. Paul Davies, *God and the New Physics*, pág. ix.
54. Derrida, *Of Grammatology*, pág. 323.
55. Vattimo, «Towards a Non-Religious Christianity», en Caputo y Vattimo, *After the Death of God*, pág. 43.
56. Ibíd.
57. Vattimo, *After Christianity*, pág. 17.
58. Vattimo, *The Transparent Society*, págs. 2-9.
59. Vattimo, «Towards a Non-Religious Christianity», *op. cit.*, pág. 45. Vattimo se refiere al himno latino: *Ubi caritas et amor, Deus ibi est.*
60. John D. Caputo, «Atheism, A/theology and the Postmodern Condition», en Martin, *The Cambridge Companion to Atheism*, pág. 277.
61. Caputo, *On Religion*, pág. 60.
62. Ibíd., pág. 61.
63. Ibíd., pág. 63.
64. John D. Caputo, «Spectral Hermeneutics, on the Weakness of God and the Theology of the Event», en Caputo y Vattimo, *After the Death of God*, págs. 57-59.
65. Caputo, «The Power of the Powerless», en ibíd., págs. 115-116.

66. Caputo, *On Religion*, pág. 115.
67. Caputo, «Spectral Hermeneutics», *op. cit.*, pág. 47.
68. Caputo, «Power of the Powerless», *op. cit.*, pág. 147.
69. Caputo, «Atheism, A/theology», *op. cit.*, pág. 283.

Epílogo

1. Baggini, *Atheism*, pág. 106.
2. Smart y Haldane, *Atheism and Theism*.
3. Peter Berger, *A Rumour of Angels*, Londres, 1970, pág. 58 (trad. cast.: *Rumor de ángeles: la sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural*, Barcelona, Herder, 1975); véase Macquarrie, *Thinking About God*, pág. 54.
4. *Shorter Oxford English Dictionary*, Oxford, 1968.
5. Charles Webster, «Puritanism, Separatism and Science», en Lindberg y Numbers, *God and Nature*, págs. 192-217.
6. William B. Ashworth, Jr., «Catholicism and Early Modern Science», en ibíd., págs. 154-160.
7. Denys Turner, *Faith, Reason and the Existence of God*, págs. 114-115.
8. Xunzi, «The Book of Master Xan», 21, 34, 39, en Burton Watson (comp.), *Xunzi, Basic Writings*, Nueva York, 2003.
9. Anguttara Nikaya 4.36. La traducción es mía.

Glosario

AGNOSTICISMO (derivado del latín *agnosco*: «no sé»): la negativa, por principio, a aceptar la creencia en una doctrina, enseñanza o idea que no puede ser demostrada.

AHIMSA (sánscrito): «no hacer daño», no violencia.

ALEGORÍA (griego *allegoria*): discurso que describe una cosa bajo la apariencia de otra.

ANAGÓGICO (derivado del griego): significado místico o escatológico de un texto bíblico.

APOFÁTICO (derivado del griego): «sin palabras»; silente.

APOKALYPSIS (griego): «apocalipsis»; literalmente «desvelamiento» o «revelación»; una verdad eterna o antigua, a partir de un momento oculta, que se ha clarificado de repente; a menudo utilizado para referirse a una revelación sobre los Últimos Días o el Final de los Tiempos.

APOLOGIA (latín): explicación racional.

ARCHÉ (griego): «principio», sustancia original del universo.

ARQUETIPO (derivado del griego): «modelo original» o paradigma. Término relacionado con la filosofía perenne, que ve cada objeto o experiencia terrenal como réplica o pálida sombra de una realidad más rica y poderosa en el mundo celestial. En la religión antigua, el retorno a la realidad arquetípica era contemplado como la plenitud realizada de una persona u objeto. Se alcanzaba así la existencia más plena y completa.

ATARAXIA (griego): libertad respecto del dolor.

ATEÍSMO: actualmente esta palabra significa la negación incondicional de la existencia de Dios; sin embargo, hasta el siglo XIX, era habitualmente un término insultante, aplicado a los demás, y nadie decía de sí mismo que fuera *ateo*. Designaba generalmente una «falsa creencia». Se utilizaba

para describir una forma de vida, una idea o una modalidad de religión desaprobada de forma general.

ATMAN (sánscrito): «yo» inmortal o eterno, buscado por los yoguis y los sabios de las Upanishads, que se consideraba idéntico al Brahman.

ATOMISMO (derivado del griego): teoría científica desarrollada por el físico griego Demócrito (*ca.* 466-370 a. e. c.), que creía que la materia prima del universo consistía en innumerables partículas, diminutas e indivisibles (*atomos*) que giraban eternamente en el espacio vacío. Periódicamente, los átomos colisionarían y quedarían unidos, formando los objetos de nuestro mundo. Finalmente, estos objetos se desintegrarían y los átomos que los componen volverían a circular libremente por el espacio hasta que formaran la siguiente combinación. Esta teoría fue revivida por los filósofos europeos durante la Revolución Científica del siglo XVII.

ATOPOS (griego): inclasificable, atípico; fuera de la norma; extraordinario.

AVATAR (sánscrito: *avatara*): «descenso», «manifestación»; apariencia terrenal de uno de los dioses; encarnación de lo divino.

AYAH (árabe); plural *ayat*: «signo», «símbolo», «parábola». El Corán distingue entre la realidad absoluta de Dios y los «signos» o «manifestaciones» de Dios que vemos en el mundo. A los musulmanes se les ordena contemplar los maravillosos «signos» de la benevolencia y generosidad de Dios en el mundo natural. El Corán es también un símbolo de lo divino, y de cada uno de sus versos se dice que es un *ayah*, un recuerdo de que sólo podemos hablar de Dios mediante signos y símbolos. Las grandes imágenes del Corán, como la Creación, el Juicio Final o el Paraíso, son también *ayat*, «símbolos» que nos dan a conocer una realidad inexpresable.

BAVLI: véase «Talmud».

BRAHMAN (sánscrito): «el todo»; la totalidad de la realidad; esencia de la existencia; fundamento de todo lo que existe; el Ser mismo; poder que sostiene unificado al cosmos y le hace posible crecer y desarrollarse. La realidad suprema de la religión védica.

BRAHMODYA (sánscrito): competición ritual en la que cada uno de los contendientes trataba de encontrar una fórmula verbal que expresara la realidad misteriosa e inefable del Brahman.

BRICOLAJE: término que en el diseño moderno se refiere al proceso de crear algo nuevo a partir de materiales que se tienen a mano. Aplicado analógicamente a la transmisión de la tradición, se refiere al hábito premoderno de tomar textos antiguos y darles una interpretación completamente nueva para adaptarlos a las necesidades de los tiempos y a los requerimientos de un grupo particular de estudiantes. Cuando el mate-

rial escrito era escaso, era un método reconocido de hacer progresar una tradición. Fue utilizado no sólo por los maestros religiosos, sino también por los filósofos helenísticos.

BUDDHA (sánscrito): persona iluminada o «despierta».

BUDDHI (sánscrito): «intelecto»; categoría más elevada de la mente humana; única parte de la persona que era capaz de reflejar la realidad suprema. No es diferente al término latino *intellectus*.

CHRISTOS (griego): Cristo; traducción griega del hebreo *messhiach*.

COINCIDENTIA OPPOSITORUM (latín): «coincidencia de los opuestos»; experiencia extática de una unidad que existe más allá de las aparentes contradicciones de la vida terrenal.

COMPASIÓN (derivado del griego y el latín): capacidad de «sentir con» otro, de «experimentar con» otro; empatía; simpatía. En nuestro contexto, *no* significa «lástima». La compasión es contemplada como la más alta de las virtudes en todas las grandes tradiciones religiosas; es la prueba de una experiencia y práctica religiosa genuina y constituye uno de los principales medios de encontrar lo sagrado. Todas las tradiciones insisten también en que no se puede limitar la benevolencia al grupo particular de cada uno, sino que debe estar «dirigida a todos»; honrar al extranjero; amar incluso a los enemigos.

COSMOLOGÍA (derivado del griego): literalmente, «discurso acerca del cosmos»; una historia de la creación.

CREDO: forma verbal, *credere* (latín); actualmente se traduce en general por «yo creo» y «creer», respectivamente. Pero esto es un desarrollo relativamente reciente (cf. «creencia»). *Credo* deriva de *cor do*: «doy mi corazón». Originalmente, significa «confianza, entrega, compromiso, implicación». Cuando san Jerónimo tradujo la Biblia al latín, en el siglo IV, utilizó *credo* como equivalente de *pisteuo*.

CREENCIA [*belief*, en inglés]: originalmente el antiguo verbo inglés *bileven* significa «amar, valorar, tener cariño»; el sustantivo *bileve* significaba «lealtad; confianza; entrega; compromiso». Estaba relacionado con el alemán *liebe*, «amado» y el latín *libido*, «deseo». En las versiones inglesas de la Biblia, los traductores utilizaban estas palabras para los términos griegos *pistis*, *pisteuo* y los latinos *fides* y *credo*. Así, «creencia» llegó a ser el equivalente de «fe». Pero «creencia» comenzó a cambiar de significado a fines del siglo XVII. Empezó a ser utilizada como el asentimiento intelectual a una proposición, enseñanza, opinión o doctrina particular. Fue utilizada en este sentido moderno por filósofos y científicos, y el nuevo uso no llegó a ser común en los contextos religiosos hasta el siglo XIX.

DAO (chino): camino; trayecto o sendero correcto. El objeto de muchos rituales chinos era asegurar que los asuntos humanos estuvieran alineados con el Camino del Cielo, o, como también podríamos decir, armonizados con el Ser. En la tradición conocida como «daoísmo», llegaría a ser la realidad última, indescriptible e impersonal; la fuente de la que deriva toda apariencia, lo productor no producido de todo lo que existe, que garantiza la estabilidad y el orden del mundo.

DEMIOURGOS (griego): «artífice». El Dios creador en el *Timeo* de Platón, que da forma a la materia prima del universo en un cosmos ordenado modelado según las formas eternas.

DEVA (sánscrito); plural *devas*: «los brillantes», dioses de los arios védicos. Como todos los dioses en el mundo antiguo, no eran omnipotentes ni omniscientes; animados por el mismo espíritu que todas las demás criaturas —hombres, mujeres, animales, plantas, rocas, árboles o estrellas—, estaban enlazados por el orden sagrado del universo como todas las cosas y todos los seres. Eran una forma superior de ser porque eran inmortales, igual que los animales tiene una mayor participación en el Ser que las plantas. Pero no eran sobrenaturales en el sentido que nosotros lo entendemos, porque eran simplemente miembros del cosmos.

DIALÉCTICA (derivado del griego): arte del análisis crítico en cuanto a la verdad de una opinión o afirmación; a veces se aplica a un proceso de pensamiento en el que se ven emerger las contradicciones en una verdad superior que las transciende.

DIN (árabe): «religión»; «modo de vida».

DIOS DE LO ALTO: deidad suprema, adorado en la antigüedad remota, y todavía recordado en comunidades indígenas en la actualidad, que se pensaba había creado el mundo sin ayuda; era tan elevado que no tenía culto, y gradualmente se ocultó de las mentes y los corazones de sus adoradores. Fue habitualmente reemplazado por deidades más inmediatas y dinámicas.

DIOS DEL CIELO: véase «Dios de lo Alto».

DOGMA (griego): los padres griegos de la Iglesia distinguían esta «enseñanza» del *kerygma*, el mensaje público, inmediato, explicable y abierto del Evangelio. El *dogma* no puede ser expresado verbalmente, pero puede ser sugerido e intuido en los gestos simbólicos de la liturgia y en la contemplación silente y apofática. El *dogma* sólo era comprensible después de años de estar inmerso en el ritual y la liturgia; representaba la tradición tácita de la Iglesia, que no era fija o estática, sino que se modificaba cuando la comunidad de fieles profundizaba su comprensión de la verdad revelada.

DUNAMIS (griego): «poderes» de Dios, un término utilizado por los griegos para denotar la actividad de Dios en el mundo, que era completamente distinta de la esencia (*ousia*) de Dios, indescriptible e incognoscible.

EKSTASIS (griego): éxtasis; literalmente «salir fuera»; ir más allá del yo; transcender la experiencia normal.

ELLU (acádico): santidad; literalmente «limpieza», «brillo», «luminosidad»; relacionado con el hebreo Elohim. Los dioses no eran la fuente de esta santidad, sino que meramente participaban de ella en un alto grado; eran conocidos como «los santos».

ELOHIM (hebreo): término que denota al Dios de la Biblia; habitualmente traducido por «Dios», pero se refiere más estrictamente a todo lo que los dioses podían significar para los seres humanos.

EN SOF (hebreo): «sin final». Esencia inaccesible e incognoscible de la Divinidad en la Cábala.

ENCARNACIÓN (derivado del latín): incorporación de lo divino a una forma humana; véase «avatar».

ENERGEIAI (griego): «energías»; término utilizado para distinguir las «actividades» o «manifestaciones» de Dios en el mundo que nos hacen posible vislumbrar algo de lo divino que, de otro modo, sería inaccesible. Como *dunamis*, se utiliza para diferenciar la percepción humana de Dios de la realidad en sí misma inefable e incognoscible. Los padres griegos veían el Logos y el Espíritu Santo como las *energeiai* que habían traducido, como si dijéramos, lo divino a los términos que los seres humanos pueden, en una cierta medida, captar y comprender.

ENUMA ELISH: relato épico babilonio que cuenta la creación del mundo cantada anualmente en el templo de Esagila durante el festival del Año Nuevo.

ESCATOLOGÍA: derivada del griego *eschaton*, «el fin». Estudio de los Últimos Días.

ESPÍRITU SANTO: traducción del hebreo *ruach*: «espíritu»; término utilizado por los rabinos, a menudo de manera intercambiable con *Shekhinah*, para referirse a la presencia de Dios en la Tierra; distinto de Dios mismo, la esencia de la divinidad que excede a la comprensión y la experiencia humana. Los primeros cristianos judíos utilizaban el término para describir la presencia inmanente dentro de ellos que les llenaba de una energía realizadora y les capacitaba para comprender el significado más profundo de la misión de Jesús.

EVANGELIO: la proclamación (griego *evangelion*) de la Iglesia antigua.

EX NIHILO (latín): «surgido de la nada»; expresión utilizada para distinguir la nueva doctrina de la creación que apareció en el mundo cristiano du-

rante el siglo IV, afirmando que Dios había creado el mundo a partir de nada. Esta cosmología era desconocida en el mundo antiguo. Hasta entonces, los dioses era contemplados como seres creados; sólo podían ayudar a un proceso de creación que estaba ya iniciado y, como si dijéramos, trabajar sobre los materiales básicos del universo y terminarlo.

EXÉGESIS (derivado del griego): «guiar», «conducir»; arte de interpretar y explicar el texto de la Escritura.

FALSAFAH (árabe): «filosofía»; intento de los científicos musulmanes conocidos como *faylasufs* («filósofos») de interpretar el islam de acuerdo con el racionalismo filosófico griego.

FE: confianza; lealtad; traducción del latín *fides* («lealtad») y del griego *pistis*. Originalmente no significó aceptación de la teología ortodoxa. Véase «creencia».

GOLAH (hebreo): comunidad de los exiliados que retornó de Babilonia a Judea.

GOYIM (hebreo): «naciones extranjeras»; los no judíos; cuando se tradujo al latín se convirtió en *gentes*, y de ahí «gentiles».

HALAKAH (hebreo): norma legal rabínica.

HASID; plural, *hasidim*: devoto judío; santo.

HESYCHIA; adj. *hesychast* (griego): «tranquilidad interior», «silencio interior»; contemplación, espiritualidad apofática que despoja la mente de ideas teológicas y trata de pasar por encima de palabras, conceptos y sensaciones.

HILM (árabe): dominio de sí; misericordia, paciencia, tranquilidad.

HIPÓTESIS (derivado del griego): proposición planteada como base para el análisis; supuesto o conjetura que da por conocidos ciertos hechos y sirve como punto de partida para una investigación posterior que puede o no ser demostrada.

HYPOSTASIS; plural, *hypostases* (griego): utilizado en un contexto secular para la expresión exterior de la naturaleza interior de una persona; objeto o persona contemplado desde el exterior; los griegos utilizaban el término para describir las manifestaciones externas del Dios desconocido como Logos y Espíritu Santo.

IDOLATRÍA: culto o veneración de una realidad humana o construida humanamente en lugar del Dios transcendente.

ILAM (acádico): divinidad; en Mesopotamia se refería a un poder radiante que está más allá de los dioses y transciende cualquier deidad particular; una realidad fundamental que no puede ser vinculada a una forma distinta; los dioses no eran la fuente de *ilam* pero, como todas las demás criaturas, participaban en esta santidad.

IMAN (árabe): traducido como «fe», pero sin el significado de «creencia» en el sentido moderno. El *mu'min*, el «fiel» (a menudo traducido como «creyentes»), es aquel que vive para el ideal musulmán, reza regularmente, da limosna, ayuda a los pobres, realiza actos de justicia y libera a sus esclavos.

INTELLECTUS (latín): «intelecto», la región más refinada de nuestras capacidades de razonamiento, donde la razón, llevada al límite de donde puede llegar, se subvierte a sí misma y experimenta lo divino. No es distinto a *buddhi*.

ISLAM (árabe): entrega o «sumisión» existencial de todo el ser de uno a Dios.

JAHILIYYAH (árabe): tradicionalmente traducido como «tiempo de ignorancia» y utilizado para referirse al período preislámico en Arabia; en las traducciones inglesas del Corán, el nombre *jahil* y el adjetivo *jahili* se traducen a menudo como «increencia» e «increyente». Pero esto no es exacto. En las fuentes antiguas, el significado básico es: «violento y explosivo», «irascible», «arrogante», «chauvinista».

JIHAD (árabe): batalla; esfuerzo.

KABBALAH (hebreo): Cábala; «tradición heredada»; la tradición mística del judaísmo.

KADDOSH (hebreo): santo; literalmente «separado; distinto».

KAFIR; plural *kafirun* (árabe): traducido tradicionalmente como «increyente»; pero se refiere más exactamente a alguien que de forma desagradecida, grosera y agresiva rechaza a Dios, se niega a traducir su creencia en la creación del mundo por parte de Dios en acción benevolente y generosa, acumula riqueza para construir una fortuna privada y no se ocupa de los pobres y los desposeídos. *Kufr* no es «increencia», sino «ingratitud» e «insolencia».

KENOSIS (griego): «vaciamiento»; acto de vaciarse del yo; desmantelamiento del egoísmo.

KERYGMA (griego): enseñanza pública de la Iglesia, que, a diferencia del *dogma*, puede ser expresada clara y racionalmente y comprendida por aquellos que no participan en los rituales y prácticas éticas del cristianismo.

LECTIO DIVINA (latín): «estudio sagrado»; práctica monástica de lectura de la Escritura de forma lenta y meditativa, identificándose con la acción y experimentando momentos de *ekstasis*.

LOGOS (griego): «diálogo»; pensamiento razonado, lógico y científico. Los antiguos filósofos griegos utilizaban el término para denotar el modo pragmático y preciso de pensamiento que era diferente del *mythos*. En el estoicismo, el *logos* se refería a los procesos subyacentes racionales

que gobiernan la naturaleza y que también eran llamados «Dios» o «Espíritu». Los cristianos identificaban el Logos con la Sabiduría de Dios, que había traído todo al ser y había dado a los seres humanos insinuaciones de lo divino a lo largo de la historia. En el prólogo de su Evangelio, san Juan afirmaba que el Logos había tomado carne en la persona de Jesús. Tal como lo desarrolló la teología cristiana, el Logos llegaría a ser una de las *hypostases*, *prosopoi*, *dunamis* y *energeiai* del Dios de otro modo desconocido e incognoscible.

MESÍAS: del hebreo *messhiachk*: ungido; originalmente, el término se refería al rey de Israel, que era ungido durante la ceremonia de la coronación y realizaba una especial intimidad cúltica con Dios. Llegó a ser un «hijo de Dios» y tenía una tarea divina particular. Se daba también este título a sacerdotes y profetas para denotar su especial mandato y su proximidad a Yahweh. Por el tiempo de Jesús, algunos judíos esperaban un futuro redentor, posiblemente un rey en la línea de David, que anunciaría el Reino de Dios, una era de paz y justicia.

MIDRASH (hebreo): exégesis judía; derivado del verbo *darash*, «estudiar», «investigar», «ir en busca de». La interpretación judía siempre retuvo el sentido de una búsqueda de algo nuevo, una investigación expectante; la investigación de algo que no era inmediatamente evidente.

MIQRA (hebreo): «llamada a la acción»; el nombre dado por los antiguos rabinos a la Escritura.

MISHNAH (hebreo): literalmente, «aprendizaje por repetición»; Escritura judía elaborada entre 135 y 200 e. c. que consiste en una compilación de tradiciones orales y normas legales rabínicas.

MONOTEÍSMO: forma de religión que tiene un único Dios como símbolo principal de lo divino.

MUSLIM (árabe): hombre o mujer que acepta la entrega o sumisión al *islam*.

MUSTERION (griego): «misterio»; relacionado con el verbo *muein*, cerrar los ojos o la boca, hace referencia a una realidad oscura, oculta a la mirada ordinaria, que existe más allá del alcance del lenguaje. Estaba también vinculado con la palabra *myein*: «iniciar», y *myesis*, «iniciación». De aquí que los cultos mistéricos hayan desarrollado en el mundo griego durante el siglo VI a. e. c., especialmente en Eleusis, ritos secretos que dan a los participantes una experiencia abrumadora de lo sagrado. El término *musterion* fue más tarde utilizado por los cristianos griegos para describir la iniciación del bautismo y la eucaristía. La exégesis, la búsqueda del significado oculto de la Escritura, era también un *musterion*, un proceso iniciático y transformador. Por consiguiente, *musterion* no era sólo lo que uno estaba obligado a pensar y «creer» (en el sentido mo-

derno), sino que era algo que se hacía. Esto era particularmente evidente en el *dogma* de la Trinidad, que no era simplemente una formulación doctrinal sino también un ejercicio meditativo.

MYSTES; plural *mystai* (griego): «iniciado»; alguien que participa en un Misterio (*musterion*).

MYTHOS; plural *mythoi* (griego): mito; relato que no pretendía ser histórico o real, sino que expresaba el sentido de un acontecimiento o narración y contenía su dimensión eterna, intemporal. Se puede describir el mito como algo que, en algún sentido, sucedió una vez, pero que también sucede continuamente. El mito también puede ser contemplado como una forma antigua de psicología que describe el mundo laberíntico y oscuro de la psique. Derivado del verbo *muein*, cerrar los ojos o la boca, está relacionado con «misterio» y «misticismo» y tiene connotaciones de oscuridad y silencio. Se refiere a experiencias y convicciones que no pueden ser puestas fácilmente en palabras y que eluden la claridad del *logos*, y son diferentes de los hábitos de discurso y pensamiento propios de la realidad práctica y cotidiana.

NIRVANA (sánscrito): «extinción»; «acto de apagarse»; extinción del yo en el budismo, que aporta la iluminación y la liberación del dolor y el sufrimiento; refugio sagrado de paz descubierto en las profundidades del yo; realidad indefinible, porque no corresponde a un concepto y es incomprensible para aquellos que todavía están apresados en las redes del egoísmo y el egotismo.

NOUS (griego): «mente».

ONTOS (griego): «ser»; «naturaleza». De aquí la prueba ontológica de san Anselmo, que argumenta desde un examen de las acciones de la naturaleza humana y la naturaleza de lo divino hasta la realidad de Dios.

ORTODOXO; ORTODOXIA (derivado del griego): «recta enseñanza».

OTIOSUS (latín): «inútil», «superfluo».

OUSIA (griego): esencia; naturaleza; lo que hace que una cosa sea lo que es; persona u objeto visto desde su interior; cuando se aplica a lo que llamamos Dios, el término denota la esencia, naturaleza o sustancia divina, que siempre eludirá la comprensión o la experiencia humana. Los rabinos pretendían que ni siquiera se mencionaba en la Biblia ni el Talmud.

PALABRA: véase Sabiduría; Logos.

PENTATEUCO (derivado del griego): los cinco primeros libros de la Biblia, también llamados «Torah»: Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio.

PERSONA; plural *personae* (latín): «máscara»; «rostro»; traducción del griego *prosopon*: la máscara utilizada por un actor para hacer posible que la au-

diencia reconociera su personaje y para hacer audible su voz (el «sonido» *[sonus]* era amplificado cuando salía «a través» de *[per]* ella). De aquí que las tres *hipóstasis* de la Trinidad hayan sido llamadas las tres «personas» divinas.

PESHER (hebreo): «desciframiento»; forma de exégesis utilizada por la secta de Qumran y por los antiguos cristianos, que veían toda la Escritura como un código referido a su propia comunidad en los últimos días.

PHILOSOPHIA (griego): «amor a la sabiduría» (*sophia*).

PHUSIKOI (griego): los «naturalistas» de Mileto y Elea, que desarrollaron una visión puramente física y material del cosmos y sentaron los fundamentos de la ciencia occidental.

PISTIS; forma verbal *pisteuo* (griego): confianza; lealtad; compromiso; a menudo traducido como «fe».

POLIS (griego): la ciudad-estado griega.

PROSOPON; plural *prosopoi* (griego): «cara»; «máscara»; también utilizado para una expresión facial que revela los pensamientos interiores de una persona o el papel que ha decidido asumir, ya sea en la vida o en el teatro. A menudo utilizado por los Padres griegos como alternativa a *hypostasis*.

PURUSHA (sánscrito): «persona»; el término se aplicó inicialmente al «ser» humano primordial que voluntariamente permitió que los dioses la sacrificaran a fin de traer el mundo a la existencia.

REN (chino): originalmente «ser humano». Confucio dio a la palabra un nuevo significado, pero se negó a describirlo porque transcendía todas las categorías intelectuales de su tiempo. Era un valor transcendente, el bien supremo. *Ren* estaría asociado siempre al concepto de humanidad y ha sido traducido como «condición del corazón humano». Más tarde, Confucio lo asoció específicamente con la compasión y la benevolencia.

REVELACIÓN (derivado del latín): «desvelamiento»; traducción latina de *apokalypsis*. No fue contemplado como un conjunto de verdades, doctrinas o proposiciones inalterables, sino como un proceso progresivo que se basa en la inteligencia y la innovación humana.

RIG VEDA (sánscrito): «conocimiento en verso»; la parte más sagrada de las Escrituras védicas de los arios, que consta de más de un millar de himnos inspirados.

RISHI (sánscrito): «vidente»; término aplicado a los poetas inspirados del *Rig Veda*; también, místico o sabio visionario.

SABIDURÍA (traducción del hebreo *Hokhmah*): figura personificada en el libro de los Proverbios que representa el plan divino de Dios que gobierna el universo; anteproyecto de la creación, identificado más tarde en el

Eclesiástico con la Torah, la sabiduría suprema; palabra divina que trae el mundo al ser. Un método de describir la actividad de Dios en el mundo que los seres humanos pueden experimentar, en tanto que opuesto a la propia realidad inaccesible.

SECUNDUM IMAGINATIONEM (latín): «de acuerdo con la imaginación»; una idea presentada hipotéticamente.

SEFER TORAH (hebreo): «Rollo de la ley», descubierto por los reformadores del siglo VII en tiempos de Josué, que pretendía que era el documento entregado a Moisés en el monte Sinaí.

SER: energía fundamental que sostiene, anima y alimenta todo lo que existe; debe ser cuidadosamente distinguida de *un ser*, que es una manifestación finita, particular y limitada del Ser.

SHALOM (hebreo): a menudo traducido por «paz», pero más exactamente «totalidad»; «integridad».

SHEKHINAH (hebreo): del verbo hebreo *shakan*, «montar la tienda»; término rabínico para la presencia de Dios en la Tierra, diferenciando la experiencia judía de Dios y la realidad inefable en sí misma. Originalmente, la *Shekhinah*, la presencia divina, había habitado el Santo de los Santos del templo de Jerusalén; después de la destrucción del templo en el 70 e. c., los rabinos enseñaron a los judíos a experimentar la Shekhinah cuando dos o tres de ellos se sentaban juntos a estudiar la Torah. Los judíos cristianos experimentaban la *Shekhinah* en la persona de Jesús cuando estudiaban juntos la Escritura y en la Eucaristía.

SÍMBOLO (derivado del griego): objeto material, persona, icono o idea que representa algo inmaterial. El griego *symbalon* indica algo que es «reunido» o «puesto junto». Los seres humanos nunca han experimentado directamente la realidad incognoscible que llamamos Dios, sino siempre en un objeto terrenal, como un ser humano, una Escritura, un código de la ley, un templo, una montaña, una idea o una doctrina. Originalmente, los credos de la Iglesia fueron llamados «símbolos». En el mundo premoderno, el símbolo terrenal y la realidad hacia la que apuntaban eran experimentados como cosas inseparables. Habían sido, en verdad, «puestos juntos» y fundidos, como la ginebra y la tónica en un cóctel. En el siglo XVI, sin embargo, cuando se generalizó la búsqueda científica de la exactitud y la univocidad, se empezó a ver el símbolo como algo distinto de la realidad transcendente a la que apuntaba. Así, los reformadores protestantes pretendían que la Eucaristía era *sólo* un símbolo. Los dioses y los *devas* eran «símbolos» de la realidad transcendente del Ser. La idea de Dios era también un símbolo, que dirigía nuestra atención a una realidad transcendente situada más allá.

TALMUD (hebreo): «enseñanza»; «estudio»; el término se refiere a dos Escrituras: el Talmud de Jerusalén, completado a principios del siglo V e. c.; y el Bavli, el Talmud de Babilonia, completado en el siglo VI e. c. Ambos tienen la forma de una *gemará* («comentario») de la Mishnah.

THEORIA (griego): «contemplación»; en el Occidente moderno, una «teoría» es una construcción mental, una hipótesis.

TORAH (hebreo): «enseñanza»; a menudo traducido como «ley»; en la Biblia, la palabra *torah* incluía la guía percibida de Dios en el mundo y las palabras que él utilizaba para formularla. Así, la Torah se refiere con frecuencia al Pentateuco, los cinco primeros libros de la Biblia, que contiene historias acerca de la guía y el cuidado de Dios. Más tarde, la Torah fue vinculada con la sabiduría de Dios y la Palabra que trajo el mundo a la existencia, y se hizo sinónima del más alto conocimiento y la bondad transcendente.

TRANSCENDENCIA; adj. transcendente (derivado del latín): lo que «asciende más allá» de la realidad conocida y no puede ser categorizado.

UMMAH (árabe): la comunidad musulmana.

UNÍVOCO (derivado del latín): «con un único sentido»; proposición que sólo tiene un significado; palabra que no es ambigua.

UPANISHADS (sánscrito): «sentarse junto a»; Escrituras esotéricas, reverenciadas como la culminación de la religión védica. Trece de las *Upanishads* clásicas fueron redactadas entre los siglos VII y II a. e. c.

VEDA (sánscrito); adj. védico: «conocimiento»; término utilizado para designar el vasto cuerpo de la literatura sagrada de los indios arios.

YOGA (sánscrito): «unión»; la unión de los poderes de la mente para realizar la iluminación. La disciplina meditativa pensada para eliminar el egoísmo que nos mantiene apartados del nirvana y la iluminación.

ZANNAH (árabe): conjetura; suposición; utilizado en el Corán para designar la especulación teológica inútil y divisiva.

ZIGURAT (acádico): templo construido por los sumerios con una forma que se ha encontrado también en otras partes del mundo; enorme escala de piedra que hombres y mujeres deben ascender para llegar a los dioses.

Bibliografía

Abelson, J., *The Immanence of God in Rabbinical Literature*, Londres, 1912.

Agustín de Hipona, *The Confessions*, ed. a cargo de Philip Burton; introducción de Robin Lane Fox, Londres, 2007 (trad. cast.: *Confesiones*, Barcelona, Planeta, 1993).

——, *On Christian Doctrine*, ed. a cargo de D. W. Robertson, Indianápolis, Ind., 1958.

——, *The Trinity*, ed. a cargo de Edmond Hill, OP, Nueva York, 1994.

(Hay traducción al castellano de las obras completas de Agustín, en Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.)

Akenson, Donald Harman, *Surpassing Wonder: The Invention of the Bible and the Talmuds*, Nueva York, San Diego y Londres, 1998.

Alter, Robert y Frank Kermode (comps.), *The Literary Guide to the Bible*, Londres, 1987.

Altizer, Thomas J., *The Gospel of Christian Atheism*, Filadelfia, Pa., 1966 (trad. cast.: *El evangelio del ateísmo cristiano*, Barcelona, Ariel, 1972).

—— y William Hamilton, *Radical Theology and the Death of God*, Nueva York y Londres, 1966 (trad. cast.: *Teología radical y la muerte de Dios*, Barcelona, Grijalbo, 1967).

Anónimo, *The Cloud of Unknowing*, Harmondsworth, Reino Unido, 1980 (trad. cast.: *La nube del no saber*, Barcelona, Herder, 2006).

Anselmo de Laon, *The Prayers and Meditations of Saint Anselm, With the Proslogion*; introducción de la hermana Benedicta Ward, SLG; prólogo de R. W. Southern, Londres, 1973.

Aristóteles, *The Basic Works of Aristotle*, ed. a cargo de Richard McKeon, Nueva York, 2001. (Hay traducción al castellano de las principales obras de Aristóteles, en Madrid, Gredos.)

Atran, Scott, *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*, Nueva York y Oxford, 2002.

Ayer, A. J., *The Central Questions of Philosophy*, Londres, 1973 (trad. cast.: *Los problemas centrales de la filosofía*, Madrid, Alianza, 1984).

——, *Language, Truth and Logic*, Harmondsworth, 1974 (trad. cast.: *Lenguaje, verdad y lógica*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1986).

Baggini, Julian, *Atheism: A Very Short Introduction*, Oxford, 2003.

Balthasar, Hans Urs von, *The Glory of the Lord, A Theological Aesthetics: The Realm of Metaphysics in the Middle Ages,* Edimburgo, 1991 (trad. cast.: *Gloria: una estética teológica*, 7 vols., Madrid, Encuentro, 1985 y sigs.).

Barbour, Ian, *Religion in an Age of Science*, San Francisco, 1990 (trad. cast.: *Religión y ciencia*, Madrid, Trotta, 2004).

Barker, Margaret, *The Gate of Heaven: The History and Symbolism of the Temple in Jerusalem*, Londres, 1991.

Barnes, Jonathan (comp.), *Early Greek Philosophy*, Londres, 1987.

Basilio de Cesarea, *On the Holy Spirit*, ed. a cargo de C. F. H. Johnston, Oxford, 1982 (trad. cast.: *El Espíritu Santo*, Madrid, Ciudad Nueva, 1996).

Bauman, Zygmunt, *Modernity and the Holocaust*, Ithaca, NY, 1989 (trad. cast.: *Modernidad y holocausto*, Madrid, Seguitur, 2008).

Belkin, Samuel, *In His Image; The Jewish Philosophy of Man as Expressed in Rabbinic Tradition*, Londres, 1961.

Bellah, Robert, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-traditionalist World*, Nueva York, 1970.

Bloch, Ruth H., *Visionary Republic: Millennial Themes in American Thought, 1756-1800*, Cambridge, 1985.

Bossy, John, *Christianity in the West, 1400 to 1700*, Oxford y Nueva York, 1985.

Boyer, Paul, *Religion Explained: The Human Instincts That Fashion Gods, Spirits and Ancestors*, Londres, 2001.

Breuil, Abate Henri, *Four Hundred Centuries of Cave Art*, Montignac, 1952.

Brewster, sir David, *Memoirs of the Life, Writings and Discoveries of Sir Isaac Newton,* 2 vols., Edimburgo, 1885.

Brown, Callum G., *The Death of Christian Britain: Understanding Secularisation, 1800-2000*, Londres, 2001.

Brown, D. Mackenzie (comp.), *Ultimate Concern: Tillich in Dialogue*, Londres, 1965.

Buckley, Michael J., *At the Origins of Modern Atheism*, New Haven, Conn., y Londres, 1987.

——, *Denying and Disclosing God, The Ambiguous Progress of Modern Atheism*, New Haven, Conn., y Londres, 2001.

Buenaventura (Juan de Fidanza), *The Works of St. Bonaventure*, 2 vols., ed. a cargo de Philotheus Boehner y M. Frances Laughlin SMIC, Nueva York, 1990 (trad. cast.: *Obras completas*, 6 vols., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1968 y sigs.).

Bultmann, Rudolf, *The Theology of the New Testament*, 2 vols., Londres, 1952, 1955 (trad. cast.: *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1997).

——, *Jesus Christ and Mythology*, Nueva York, 1958 (trad. cast.: *Jesucristo y mitología*, Barcelona, Ariel, 1970).

——, *The Gospel of John*, Oxford, 1971.

——, *Essays Philosophical and Theological*, Londres, 1955.

——, *Jesus and the Word*, Londres, 1958.

Buren, Paul van, *The Secular Meaning of the Gospel*, Londres, 1963.

Burkert, Walter, *Greek Religion*, Cambridge, Mass., 1985 (trad cast.: *Religión griega*, Madrid, Abada, 2007).

——, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge, Mass., y Londres, 1986 (trad. cast.: *Cultos mistéricos antiguos*, Madrid, Trotta, 2005).

——, *Homo Necans, The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Rites and Myth,* Berkeley, Los Ángeles y Londres, 1983.

——, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley, Los Ángeles, Londres y Cambridge, Mass., 1985.

Bushnell, Horace, *God in Christ*, Hartford, Conn., 1849.

Butler, Jon, *Awash in a Sea of Faith: Christianizing the American People*, Cambridge, Mass., y Londres, 1990.

Cameron, Euan (comp.), *Early Modern Europe*, Oxford, 1999.

Campbell, Joseph, *The Hero with a Thousand Faces*, Princeton, NJ, 1949 (trad. cast.: *El héroe de las mil caras*, Madrid, Fondo de Cultura Económica., 2005).

——, *Primitive Mythology: The Masks of God,* Nueva York, 1988 (trad. cast.: *Las máscaras de Dios*, 4 vols., Madrid, Alianza, 1991-1992).

——, *Historical Atlas of World Mythologies*, 2 vols., Nueva York, 1988.

——, y Bill Moyers, *The Power of Myth*, Nueva York, 1988 (trad. cast.: *El poder del mito*, Barcelona, Salamandra, 1991).

Caputo, John, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion Without Religion*, Bloomington, Ind., 1997.

——, *On Religion*, Londres, 2001 (trad. cast.: *Sobre la religion*, Madrid, Tecnos, 2005).

——, *The Weakness of God: A Theology of the Event*, Bloomington, Ind., 2006.

—— y Gianni Vattimo, *After the Death of God*, ed. a cargo de Jeffrey W. Robbins, Nueva York, 2007.

Cassirer, Ernst, *The Philosophy of Enlightenment*, Princeton, NJ, 1951 (trad. cast.: *La filosofía de la Ilustración*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993).

Certeau, Michel de, *The Mystic Fable, Volume One: The Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Chicago, 1992 (trad. cast.: *La fábula mística*, Madrid, Siruela, 2006).

Chadwick, Owen, *The Victorian Church,* 2 vols., Londres, 1966.

——, *The Secularization of the European Mind in the 19th Century*, Cambridge, 1975.

Clark, J. C., *Meister Eckhart, An Introduction to the Study of His Works with an Anthology of His Sermons*, Nueva York, 1957.

Clarke, Samuel, *A Discourse concerning the Being and Attributes of God, the Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation,* Londres, 1738.

——, *A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion and the Truth and Certainty of the Christian Religion*, en Richard Watson (comp.), *A Collection of Theological Tracts*, Londres, 1785.

Clements, R. E., *God and Temple*, Oxford, 1965.

—— (comp.), *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological and Political Perspectives*, Cambridge, 1989.

Coakley, Sarah (comp.), *Rethinking Gregory of Nyssa*, Oxford, 2003.

Cohen, A. (comp.), *Everyman's Talmud*, Nueva York, 1975.

Cohn, Norman, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, Londres, 1957 (trad. cast.: *En pos del milenio*, Madrid, Alianza, 1997).

Collins, James, *God in Modern Philosophy*, Chicago, 1959.

Confucio, *The Analects of Confucius*, Nueva York, 1992 (trad. cast.: *Analectas*, Madrid, Edaf, 1998).

Copérnico, Nicolás, *Nicolas Copernicus: On the Revolutions*, Varsovia y Cracovia, 1978 (trad. cast.: *Sobre las revoluciones de los orbes celestes*, Madrid, Editora Nacional, 1982).

Cornwell, John, *Darwin's Angel: An Angelic Response to «The God Delusion»*, Londres, 2007.

Cox, Harvey, *The Secular City, Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, Nueva York, 1966 (trad. cast.: *La ciudad secular*, Barcelona, Edicions 62, 1973).

——, *Fire from Heaven; The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century*, Nueva York, 1995.

Cross, Frank Moore, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge, Mass., y Londres, 1973.

——, *From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel,* Baltimore y Londres, 1998.
Cross, Richard, *Duns Scotus*, Oxford, 1999.
Cupitt, Don, *Taking Leave of God*, Londres, 1980.
——, *Is Nothing Sacred?*, Nueva York, 2002.
Darwin, Charles, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*, Oxford, 1986 (trad. cast.: *El origen de las especies*, Madrid, Alianza, 2009).
——, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, Princeton, NJ, 1981 (trad. cast.: *El origen del hombre y de la selección en relación al sexo*, Madrid, Edaf, 1982).
Darwin, Francis, *The Life and Letters of Charles Darwin,* 2 vols., Nueva York, 1911.
Davies, Brian, *The Thought of Thomas Aquinas*, Oxford, 1992.
Davies, Oliver, *God Within*, Londres, 1988.
——, *Meister Eckhart: Mystical Theologian*, Londres, 1991.
—— y Denys Turner (comps.), *Silence and the Word: Negative Theology and Incarnation*, Cambridge, 2002.
Davies, Paul, *God and the New Physics*, Londres, 1984 (trad. cast.: *Dios y la nueva física*, Barcelona, Salvat, 1988).
——, *The Mind of God: Science and the Search for Ultimate Meaning*, Londres, 1992 (trad. cast.: *La mente de Dios*, Madrid, McGraw-Hill/Interamericana de España, 1993).
Dawkins, Richard, *The Blind Watchmaker*, Londres, 1986 (trad. cast.: *El relojero ciego*, Barcelona, Labor, 1989).
——, *River Out of Eden*, Londres, 2001 (trad. cast.: *El río del Edén*, Barcelona, Debate, 2000).
——, *The God Delusion*, Londres y Nueva York, 2006 (trad. cast.: *El espejismo de Dios*, Madrid, Espasa-Calpe, 2007).
Deleuze, Gilles, *The Logic of Sense*, Nueva York, 1990 (trad. cast.: *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 2005).
—— y Felix Guattari, *What Is Philosophy?*, Londres, 1994 (trad. cast.: *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 2005).
De Lubac, Henri, S. J., *The Drama of Atheist Humanism*, Londres, 1949 (trad. cast.: *El drama del humanismo ateo*, Madrid, Encuentro, 1997).
Dennett, Daniel, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, Nueva York, 2006 (trad. cast.: *Romper el hechizo: la religion como un fenómeno cultural*, Madrid, Katz Barpal, 2007).
Dionisio Areopagita, *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, Mahwah, NJ, y Londres, 1987 (trad. cast.: *Obras completas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2007).

Derrida, Jacques, *Of Grammatology*, Baltimore, 1997.
——, *Points... Interviews, 1974-94*, ed. a cargo de Elisabeth Weber, Stanford, Calif., 1995.
Descartes, René, *Key Philosophical Writings*, con introducción a cargo de Enrique Chávez-Arvizo, Ware, Herts, 1997.
——, *Discourse on Method, Optics, Geometry and Meteorology*, Indianápolis, 1965 (trad. cast.: *Discurso del método*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 2002).
Dever, William G., *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It? What Archaeology Can Tell Us About the Reality of Ancient Israel*, Grand Rapids, Mich., y Cambridge, 2001.
Dewey, John, *Experience and Nature*, La Salle, Ill., 1971.
Diderot, Denis, *Diderot's Early Philosophical Works*, ed. a cargo de Margaret Jourdain, Chicago, 1916.
——, *Diderot: Interpreter of Nature; Selected Writings*, ed. a cargo de J. Kemp, Nueva York, 1963. (Hay traducción al castellano de las *Obras completas*, 6 vols., Madrid, Ediciones Antiguas, 1983.)
Dillenberger, John, *Protestant Thought and Natural Science*, Nashville, Tenn., 1960.
Drake, Stillman (comp.), *Discoveries and Opinions of Galileo*, Garden City, NY, 1957 (trad. cast.: *Galileo*, Madrid, Alianza, 1984).
Draper, John William, *History of the Conflict between Religion and Science*, Nueva York, 1894 (trad. cast.: *Historia de los conflictos entre la religion y la ciencia*, Barcelona, Alta Fulla, 1987).
Dupre, Louis, y Don E. Saliers, *Christian Spirituality: Post-Reformation and Modern*, Londres y Nueva York, 1989.
Dyson, Freeman, *Disturbing the Universe*, Nueva York, 1979.
Eckhart, Meister, *Meister Eckhart: The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense*, ed. a cargo de Edmund Colledge y Bernard McGinn, Nueva York, 1981 (trad. cast. de todos los tratados y sermones en: *Tratados y sermones*, Barcelona, Edhasa, 1983).
——, *Meister Eckhart: Teacher and Preacher*, ed. a cargo de Bernard McGinn, Frank Tobin y Elvira Borgstadt, Nueva York, 1986.
Edwards, Jonathan, *The Great Awakening*, ed. a cargo de C. C. Goen, New Haven, Conn., 1972.
Eliade, Mircea, *The Myth of the Eternal Return or Cosmos and History*, Princeton, NJ, 1954 (trad. cast.: *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza, 2000).
——, *Yoga, Immortality and Freedom*, Londres, 1958 (trad. cast.: *Yoga, inmortalidad y libertad*, Buenos Aires, La Pléyade, 1977).

——, *Birth and Rebirth; The Religious Meanings of Initiation in Human Culture*, Nueva York, 1958 (trad. cast.: *Nacimiento y renacimiento*, Barcelona, Kairós, 2007).
——, *Patterns of Comparative Religion*, Londres, 1958.
——, *The Sacred and the Profane*, Nueva York, 1959 (trad. cast.: *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós, 1998).
——, *Myths, Dreams and Mysteries: The Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities*, Londres, 1960 (trad. cast.: *Mitos, sueños y misterios*, Barcelona, Kairós, 2005).
——, *A History of Religious Ideas*, 3 vols., Londres y Nueva York, 1985 (trad. cast.: *Historia de las ideas y las creencias religiosas*, 3 vols., Barcelona, Paidós, 1999).
——, *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism*, Princeton, NJ, 1991 (trad. cast.: *Imágenes y símbolos*, Madrid, Taurus, 1992).
Escoto, Juan Duns, *Philosophical Writings*, ed. a cargo de Allan Wolter, Edimburgo, 1962.
Esposito, John L., y Dalia Mogahed, *Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think, Based on the Gallup World Poll*, Nueva York, 2007.
—— (comp.), *Voices of Resurgent Islam*, Nueva York y Oxford, 1983.
Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*, Nueva York y Londres, 1970.
Fantoli, Annibule, *Galileo: For Copernicanism and the Church*, Ciudad del Vaticano, 1996.
Feuerbach, Ludwig, *The Essence of Christianity*, Nueva York, 1957 (trad. cast.: *La esencia del cristianismo*, Madrid, Trotta, 1998).
Findlay, J. N., *The Philosophy of Hegel: An Introduction and Re-Examination*, Nueva York, 1966 (trad. cast.: *Reexamen de Hegel*, Barcelona, Grijalbo, 1969).
Fingarette, Herbert, *Confucius: The Secular as Sacred*, Nueva York, 1972.
Finkelstein, Israel, y Neil Asher Silberman, *The Bible Unearthed, Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, Nueva York y Londres, 2001 (trad. cast.: *La Biblia desenterrada: una nueva vision arqueológica del antiguo Israel y los orígenes de sus textos sagrados*, Madrid, Siglo XXI, 2003).
Finnocchiano, Maurice A. (comp.), *The Galileo Affair; A Documentary History*, Berkeley, 1989.
Fishbane, Michael, *Text and Texture: Close Readings of Selected Biblical Texts*, Nueva York, 1979.
——, *The Garments of Torah: Essays in Biblical Hermeneutics*, Bloomington e Indianápolis, 1989.

——, *The Exegetical Imagination: On Jewish Thought and Theology*, Cambridge, Mass., y Londres, 1998.

Frank, William A., y Allan B. Wolter, *Duns Scotus: Metaphysician*, Indiana, Ind., 1995.

Fredricksen, Paula, *Jesus of Nazareth, King of the Jews: A Jewish Life and the Emergence of Christianity*, Londres, 2000.

Freeman, Charles, *The Greek Achievement: The Foundation of the Western World*, Nueva York y Londres, 1999.

Frei, Hans, *The Eclipse of Biblical Narrative*, New Haven, Conn., y Londres, 1974.

Freud, Sigmund, *Civilization and its Discontents*, ed. a cargo de James Strachey, Nueva York, 1961 (trad. cast.: *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza, 2009).

——, *The Future of an Illusion*, ed. a cargo de James Strachey, Nueva York, 1961 (trad. cast.: *El porvenir de una ilusión*, Madrid, Alianza, 1997).

——, *Totem and Taboo*, Londres, 1990 (trad. cast.: *Tótem y tabú*, Madrid, Alianza, 2009).

——, *Moses and Monotheism*, Londres, 1990 (trad. cast.: *Moisés y la religión monoteísta, y otros escritos sobre judaísmo y antisemitismo*, Madrid, Alianza, 2001).

——, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, ed. a cargo de James Strachey, Nueva York, 1965.

Friedman, Richard Eliot, *Who Wrote the Bible?*, Nueva York, 1987.

Fuller, Steve, *Kuhn vs Popper; the Struggle for the Soul of Science*, Londres, 2003.

Funkenstein, Amos, *Theology and the Scientific Imagination: From the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton, NJ, 1986.

Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, Londres, 1975 (trad. cast.: *Verdad y método*, 2 vols., Salamanca, Sígueme, 2007).

Galambush, Julia, *The Reluctant Parting. How the New Testament's Jewish Writers Created a Christian Book*, San Francisco, 2005.

Galilei, Galileo, *Dialogues Concerning Two Sciences*, Nueva York, 1914 (trad. cast.: *Diálogo de los dos máximos sistemas*, Madrid, Alianza, 1995).

Gay, Peter, *The Enlightenment: An Interpretation*, 2 vols.; vol 1, *The Rise of Modern Paganism*, Nueva York, 1968; vol. 2, *The Science of Freedom*, Nueva York, 1969 (trad. cast.: *La edad de las luces*, Barcelona, Folio, 1995).

——, *A Godless Jew: Freud, Atheism and the Making of Psychoanalysis*, New Haven, Conn., y Londres, 1987.

Gilson, Etienne, *The Unity of Philosophical Experience*, Nueva York, 1937 (trad. cast.: *La unidad de la experiencia filosófica*, Madrid, Rialp, 2004).

——, *L'Esprit de la philosophie medievale*, París, 1944 (trad. cast.: *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Rialp, 2004).

—— y Thomas Langan, *Modern Philosophy: Descartes to Kant*, Nueva York, 1963.

Gottlieb, Anthony, *The Dream of Reason: A History of Philosophy from the Greeks to the Renaissance*, Londres, 2000 (trad. cast.: *El sueño de la razón: una historia de la filosofía, desde los griegos hasta el Renacimiento*, Ediciones de Intervención Cultural, 2009).

Gould, Stephen Jay, *The Flamingo's Smile*, Nueva York, 1985 (trad. cast.: *La sonrisa del flamenco: reflexiones sobre historia natural*, Barcelona, Crítica, 2004).

——, *Rocks of Ages, Science and Religion in the Fullness of Life*, Londres, 2001.

Grant, Edward (comp.), *A Source Book in Medieval Science*, Cambridge, Mass., 1974.

——, «The Condemnation of 1277, God's Absolute Power y Physical Thought in the Late Middle Ages», en *Viator*, nº 10, 1979.

——, *Much Ado about Nothing: Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages*, Cambridge, 1981.

Green, Arthur (comp.), *Jewish Spirituality*, 2 vols., Londres, 1986, 1989.

Gregorio de Nisa, *Select Writings and Letters of Gregory, Bishop of Nyssa*, Nueva York, 1893.

——, *The Life of Moses*, Nueva York, 1978 (trad. cast.: *Vida de Moisés*, Salamanca, Sígueme, 1993).

——, *Commentary on the Song of Songs*, Brookline, Mass., 1987 (trad. cast.: *Comentario al Cantar de los cantares*, Salamanca, Sígueme, 1993).

——, *The Catechetical Oration of St Gregory of Nyssa*, Londres, 1903 (trad. cast.: *La gran catequesis*, Ciudad Nueva, 1993).

Griffith, Ralph T. H. (trad.), *The Rig Veda*, Nueva York, 1992.

Guthrie, W. K. C., *The Greek Philosophers*, Londres, 1967 (trad. cast.: *Los filósofos griegos*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1981).

Guttmann, Julius, *Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, Nueva York, 1964.

Habermas, Jürgen, *Knowledge and Human Interests*, Londres, 1978 (trad. cast.: *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1992).

Hadot, Pierre, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*; con introducción a cargo de Arnold I. Davidson, Oxford,

1995 (trad. cast.: *La filosofía como forma de vida*, Barcelona, Alpha Decay, 2009).

Harris, Sam, *The End of Faith: Religion, Terror and the Future of Reason*, Nueva York, 2004 (trad. cast.: *El fin de la fe: la religion, el terror y el futuro de la razón*, Madrid, Paradigma, 2007).

——, *Letter to a Christian Nation*, Nueva York, 2007 (trad. cast.: *Carta a una nación cristiana*, Madrid, Paradigma, 2007).

Hatch, Nathan O., *The Democratization of American Christianity*, New Haven, Conn., y Londres, 1989.

Haught, John F., *God and the New Atheism: A Critical Response to Dawkins, Harris and Hitchens*, Louisville, Ken., y Londres, 2008.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Essays on the History of Philosophy*, Atlantic Highlands, NJ, 1983 (trad. cast.: *Introducción a la historia de la filosofía*, Madrid, Alianza, 1994).

——, *The Phenomenology of Mind*, Londres, 1931 (trad. cast.: *Fenomenología del Espíritu*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1999).

Heidegger, Martin, *Identity and Difference*, Nueva York, 1969 (trad. cast.: *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988).

——, *Being and Time*, Nueva York, 1962 (trad. cast.: *El ser y el tiempo*, Madrid, Trotta, 2003).

——, *The Principle of Reason*, Bloomington, Ind., 1991.

Heisenberg, Werner, *Physics and Beyond: Encounters and Conversations*, Nueva York, 1971 (trad. cast.: *Más allá de la física*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1974).

Hick, John, *The Existence of God*, Londres, 1964.

Hill, Christopher, *The World Turned Upside Down*, Nueva York, 1972 (trad. cast.: *Mundo trastornado*, Madrid, Siglo XXI, 1983).

Hitchens, Christopher, *God is Not Great: How Religion Poisons Everything*, Nueva York, 2007 (trad. cast.: *Dios no es bueno*, Barcelona, Debate, 2008).

Hodgson, Marshall G. S., *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization*, 3 vols., Chicago y Londres, 1974.

Holbach, Paul Heinrich Dietrich, barón de, *The System of Nature: or, Laws of the Moral and Physical World, with notes by Diderot*, Nueva York, 1835 (trad. cast.: *Sistema de la naturaleza*, Madrid, Editora Nacional, 1982).

Holcomb, Justin E. (comp.), *Christian Theologies of Scripture: A Comparative Introduction*, Nueva York y Londres, 2006.

Hudson, Donald, *Wittgenstein and Religious Belief*, Londres, 1975.

Hume, David, *Principal Writings on Religion Including Dialogues Concer-*

ning Natural Religion and the Natural History of Religion, Oxford, 1993 (trad. cast.: *Diálogos sobre la religion natural*, Madrid, Tecnos, 1994).

Huxley, Thomas H., *Science and Christian Tradition: Essays*, Nueva York, 1898.

Ingersoll, Robert G., *The Works of Robert G. Ingersoll*, 3 vols., Nueva York, 1909.

Izutsu, Toshiko, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, Montreal y Kingston, Ont., 2002.

Jaspers, Karl, *The Origin and Goal of History*, Londres, 1953 (trad. cast.: *Origen y meta de la historia*, Madrid, Alianza, 1985).

——, *The Great Philosophers: The Foundations*, ed. a cargo de Hannah Arendt, Londres, 1962 (trad. cast.: *Los grandes filósofos*, Madrid, Tecnos, 1993).

Jones, Gareth, *The Blackwell Companion to Modern Theology*, Oxford, 2004.

Juliana de Norwich, *Revelations of Divine Love*, Londres, 1966 (trad. cast.: *Libro de visiones y revelaciones*, ed. a cargo de M. Tabuyo, Madrid, Trotta, 2002).

Kant, Immanuel, *Critique of Practical Reason*, Chicago, 1949 (trad. cast.: *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2005).

——, *Religion within the Limits of Reason Alone*, Nueva York, 1960 (trad. cast.: *La religion dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 2001).

——, *Critique of Pure Reason*, Londres, 1963 (trad. cast.: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Tecnos, 2002).

Katz, Steven (comp.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, Oxford, 1992.

Kearns, Edward J., *Ideas in Seventeenth-Century France*, Manchester, 1979.

Keddie, Nikki R., *Religion and Politics in Iran: From Quietism to Revolution*, New Haven, Conn., y Londres, 1983.

Kenny, Antony, *The Five Ways*, Londres, 1969.

Kepler, Johannes, *Mysterium Cosmographicum: The Secret of the Universe*, con introducción y comentario de E. J. Aiton y prefacio de I. Bernard Cohen, Nueva York, 1981.

Kerr, Fergus, *After Aquinas: Versions of Thomism*, Oxford, 2002.

Khomeini, Sayeed Ruhollah, *Islam and Revolution*, ed. a cargo de Hamid Algar, Berkeley, 1981.

Koestler, Arthur, *The Sleepwalkers: A History of Man's Changing Vision of the Universe,* con introducción de Herbert Butterfield, Nueva York, 1963 (trad. cast.: *Los sonámbulos*, 2 vols., Barcelona, Salvat, 1994).

Kors, Alan Charles, *d'Holbach's Coterie: An Enlightenment in Paris*, Princeton, NJ, 1976.

——, *Atheism in France, 1650-1729: The Orthodox Sources of Disbelief*, Princeton, NJ, 1990.

Koyré, Alexandre, *From the Classical World to the Infinite Universe*, Baltimore, 1957 (trad. cast.: *Del mundo cerrado al universo infinito*, Madrid, Siglo XXI, 2000).

——, *Metaphysics and Measurement*, Cambridge, Mass., 1968.

Kuhn, Thomas, *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*, Cambridge, Mass., 1957 (trad. cast.: *La revolución copernicana*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1994).

——, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago y Londres, 1963 (trad. cast.: *La estructura de las revoluciones científicas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1975).

La Mettrie, Julien Offray de, *Man, a Machine,* ed. a cargo de Gertrude Carmen Bussey, La Salle, Ill., 1943 (trad. cast.: *El hombre máquina*, Madrid, Valdemar, 2000).

Langford, Jerome L., *Galileo, Science and the Church*, Ann Arbor, Mich., 1971.

Laplace, Pierre Simon de, *Exposition du système du monde*, París, 1865 (trad. cast.: *Exposición del sistema del mundo*, Barcelona, Crítica, 2005).

Leaman, Oliver, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge, 1985.

Lebvre, Louis, *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: the Religion of Rabelais*, Cambridge, Mass., 1977.

Leclercq, Jean, *Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture*, Nueva York, 1974 (trad. cast.: *El amor a las letras y el deseo de Dios: introducción a los autores monásticos de la Edad Media*, Salamanca, Sígueme, 2009).

Leroi-Gourhan, André, *Treasures of Pre-historic Art*, Nueva York, 1967.

——, *Les religions de la préhistoire: Paléolithique*, París, 1964 (trad. cast.: *Las religiones de la prehistoria*, Barcelona, Alertes, 1994).

Lévinas, Emmanuel, *On Escape*, Stamford, Calif., 2004 (trad. cast.: *De la evasión*, Madrid, Arena, 1999).

——, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, Pittsburgh, 1998 (trad. cast.: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1995).

Lindberg, David C., y Ronald L. Numbers (comps.), *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, Berkeley, Los Ángeles y Londres, 1986.

Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford, 1975 (trad. cast.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Madrid, Editora Nacional, 1980).

Lossky, Vladimir, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Londres, 1957 (trad. cast.: *Teología mística de la iglesia de Oriente*, Barcelona, Herder, 1982).

——, *In the Image and Likeness of God*, Londres, 1975.

Louth, Andrew, *The Origins of Christian Mysticism: From Plato to Denys*, Oxford, 1981.

——, *Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology*, Oxford, 1983.

——, *Denys the Areopagite*, Wilton, Conn., 1989.

——, *Maximus the Confessor*, Londres, 1996.

Lovejoy, David, *Religious Enthusiasm in the New World: From Heresy to Revolution*, Cambridge, Mass., y Londres, 1985.

Lucas, J. R., «Wilberforce y Huxley: A Legendary Encounter», en *The Historical Journal*, nº 22, 1979.

Lyotard, Jean-Francois, *The Postmodern Condition*, Minneapolis, 1984 (trad. cast.: *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1989).

Machamer, Peter (comp.), *The Cambridge Companion to Galileo*, Cambridge, 1998.

MacIntyre, Alasdair, y Paul Ricoeur, *On the Religious Significance of Atheism*, Nueva York, 1969.

Mackie, J. L., *The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God*, Oxford, 1982 (trad. cast.: *El milagro del teísmo: argumentos en favor y en contra de la existencia de Dios*, Madrid, Tecnos, 1994).

MacQuarrie, John, *Thinking about God*, Londres, 1975.

——, *In Search of Deity: An Essay in Dialectical Theism*, Londres, 1984.

Marcel, Gabriel, *Being and Having*, Londres, 1965 (trad. cast.: *Ser y tener*, Madrid, Caparrós, 1995).

Marion, Jean-Luc, *God without Being*, Chicago, 1991.

Marsden, George M., *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth Century Evangelicalism, 1870—1925*, Oxford y Nueva York, 1980.

Martin, Michael (comp.), *Atheism: A Philosophical Justification*, Filadelfia, Pa., 1991.

—— (comp.), *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge, 2007.

Marty, Martin E., y R. Scott Appleby (comps.), *Fundamentalisms Observed*, Chicago y Londres, 1991.

——, *Fundamentalisms and Society*, Chicago y Londres, 1993.
——, *Fundamentalisms and the State*, Chicago y Londres, 1993.
——, *Accounting for Fundamentalisms*, Chicago y Londres, 1994.
——, *Fundamentalisms Comprehended*, Chicago y Londres, 1995.
Marx, Karl, y Friedrich Engels, *On Religion*, introducción de Reinhold Niebuhr, Nueva York, 1964 (trad. cast.: *Sobre la religión*, Salamanca, Sígueme, 1979).
——, *Early Writings*, Londres, 1975.
(Hay varias ediciones de las obras completas de K. Marx en castellano.)
Masterson, Patrick, *Atheism and Alienation: A Study in the Philosophic Sources of Contemporary Atheism*, Dublín, 1971.
Mather, Cotton, *The Christian Philosopher: A Collection of the Best Discoveries of Nature, with Religious Improvements*, reproducción facsímil con introducción de Josephine K. Piercy, Gainsville, Fla., 1968.
Máximo el Confesor, *Maximus Confessor: Selected Writings*, Nueva York, 1985.
McCabe, Herbert, O P, *God Matters*, Londres, 1987.
——, *God Still Matters*, Londres y Nueva York, 1992.
McGinn, Bernard, y John Meyendorff, *Christian Spirituality: Origins to Twelfth Century*, Londres, 1985.
McGrath, Alister, *The Intellectual Origins of the European Reformation*, Oxford y Nueva York, 1987.
——, *Reformation Thought*, Oxford y Nueva York, 1988.
——, *A Life of John Calvin: A Study in the Shaping of Western Culture*, Oxford, 1990.
——, *The Twilight of Atheism: The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*, Londres y Nueva York, 2005.
——, *Dawkins' God: Genes, Memes and the Meaning of Life*, Malden, Mass., 2005.
McIntosh, Mark A., *Mystical Theology: The Integrity of Spirituality and Theology*, Oxford, 1998.
McLeod, Hugh, *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000*, Cambridge, 2003.
Meslier, Jean, *Oeuvres complètes de Jean Meslier*, ed. a cargo de Deprun Desné y Albert Seboul, París, 1970.
Meyendorff, John, *Byzantine Theology, Historical Trends and Doctrinal Themes*, Nueva York y Londres, 1975 (trad. cast.: *Teología bizantina: corrientes históricas y temas doctrinales*, Madrid, Cristiandad, 2003).
Mill, John Stuart, *Three Essays on Religion*, Londres, 1974 (trad. cast.: *Tres ensayos sobre la religión*, Buenos Aires, Aguilar, 1975).

Monod, Jacques, *Chance and Necessity: An Essay on the Natural Philosophy of Modern Biology*, Nueva York, 1972 (trad. cast.: *El azar y la necesidad*, Barcelona, Tusquets, 1989).

Montefiore, C. G., y H. Loewe (comps.), *A Rabbinic Anthology*, Nueva York, 1974.

Moore, James R., *The Post-Darwinian Controversies: A Study of the Protestant Struggle to Come to Terms with Darwin in Great Britain and America*, Cambridge, 1979.

Moore, R. Lawrence, *Religious Outsiders and the Making of Americans*, Oxford y Nueva York, 1986.

Nasr, Seyyed Hossein, *Ideals and Realities in Islam*, Londres, 1971.

——, *Islamic Spirituality: Foundation*, Londres y Nueva York, 1987.

——, *Islamic Spirituality: Manifestations*, Londres y Nueva York, 1991.

Newton, Isaac, *Sir Isaac Newton's Mathematical Principles of Natural Philosophy and His System of the World*, Berkeley y Los Ángeles, 1962 (trad. cast.: *Principios matemáticos de la filosofía natural*, 2 vols., Madrid, Alianza, 1987).

——, *Opticks or a Treatise on the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light*, con prefacio de Albert Einstein e introducción de sir Edmund Whittaker y L. Tilling, Nueva York, 1952 (trad. cast.: *Óptica*, Madrid, Alfaguara, 1977).

——, *The Correspondence of Isaac Newton*, 7 vols.; vols. 1-3, ed. a cargo de H. W. Turnbull; vol. 4, ed. J. F. Scott; vols 5-7, ed. a cargo de A. R. Hall y L. Tilling, Cambridge, 1959-1977.

——, *Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton*, ed. a cargo de A. R. y Marie Boas Hall, Cambridge, 1962.

Nicholson, Ernest, *The Pentateuch in the Twentieth Century: The Legacy of Julius Wellhausen*, Oxford, 1998.

Nietzsche, Friedrich, *Thus Spoke Zarathustra*, Londres, 1961 (trad. cast.: *Así habló Zaratustra*, Barcelona, Planeta, 1993).

——, *Twilight of the Idols; The Antichrist*, Londres, 1968 (trad. cast.: *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1997; *El anticristo*, Madrid, Alianza, 2009).

——, *The Gay Science*, Nueva York, 1974 (trad. cast.: *El gay saber*, Madrid, Espasa-Calpe, 2001).

——, *The Birth of Tragedy*, ed. Michael Turner, Londres, 1993 (trad. cast.: *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 2008).

Noll, Mark A. (comp.), *Religion and American Politics: From the Colonial Period to the 1980s*, Oxford y Nueva York, 1990.

Norton, Charles Eliot, *Letters of Charles Eliot Norton with Biographical Comment*, 2 vols., ed. a cargo de Sara Norton y M. A. DeWolfe, Boston, 1913.

Numbers, Ronald E., *The Creationists: The Evolution of Scientific Creationism*, Berkeley, Los Ángeles y Londres, 1992.

Olivelle, Patrick (comp.), *Upanisads*, Oxford y Nueva York, 1992. (Hay varias ediciones de las principales *Upanishads* en castellano.)

Ong, Walter J., S J, *Rhetoric, Romance and Technology: Studies in the Interaction of Expression and Culture*, Ithaca, NY, 1971.

Orígenes, *Origen: On First Principles*, ed. a cargo de G. W. Butterworth, Gloucester, Mass., 1973.

Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy, An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*, Oxford, 1923 (trad. cast.: *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza, 2005).

Paley, William, *Natural Theology or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity*, Oxford, 1802.

Pániker, Raimundo, *The Trinity and the Religious Experience of Man*, Londres y Nueva York, 1973 (trad. cast.: *La Trinidad: una experiencia humana primordial*, Madrid, Siruela, 1998).

Pascal, Blaise, *Pensées*, ed. a cargo de A. J. Krailsheimer, Harmondsworth, 1966 (trad. cast.: *Pensamientos*, Madrid, Espasa-Calpe, 2001).

Pelikan, Jaroslav, *The Christian Tradition*, 5 vols., Chicago y Londres, 1971-1989.

—— (comp.), *Modern Religious Thought*, Boston, 1990.

Platón, *Plato: Complete Works,* ed. a cargo de John M. Cooper, Indianápolis, 1997 (trad. cast.: *Obras completas*, Madrid, Gredos, 1981 y sigs.).

——, *Plato: Phaedrus and Letters VII and VIII*, ed. a cargo de William Hamilton, Londres, 1973 (trad. cast.: *Fedro*, Madrid, Aguilar, 1992; *Cartas*, Madrid, Akal, 1993).

Polyani, Michael, *Knowing and Being*, Londres, 1969.

Popper, Karl, *The Logic of Scientific Discovery*, Londres, 1959 (trad. cast.: *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, 2008).

——, *Unended Quest*, Londres, 1992 (trad. cast.: *Búsqueda sin término*, Madrid, Tecnos, 2007).

Prestige, G. L., *God in Patristic Thought*, Londres, 1952 (trad. cast.: *Dios en el pensamiento de los padres*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1977).

Qutb, Sayyid, *Milestones*, Delhi, 1981.

Rahner, Karl, *Theological Investigations III*, Londres, 1966 (trad. cast.: *Escritos de teología*, vol. 3, Madrid, Cristiandad, 2002).

——, *Theological Investigations IV*, Londres, 1966 (trad. cast.: *Escritos de teología*, vol. 4, Madrid, Cristiandad, 2002).
——, *Theological Investigations V*, Londres, 1966 (trad. cast.: *Escritos de teología*, vol. 5, Madrid, Cristiandad, 2003).
——, *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*, Nueva York, 1982.
Raitt, Jill, Bernard McGinn y John Meyendorff (comps.), *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation*, Londres, 1988.
Rhees, Rush (comp.), *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*, Totowa, NJ, 1981.
Robinson, John, *Honest to God*, Londres, 1963.
Rolle, Richard, *The Fire of Love*, Londres, 1972.
Rorem, Paul, *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Toronto, 1984.
Rousseau, Jean-Jacques, *The First and Second Discourses*, Nueva York, 1964 (trad. cast.: *Discurso sobre las ciencias y las artes*; *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alianza, 2008).
——, *Émile*, Nueva York, 1979 (trad. cast.: *Emilio*, Madrid, Alianza, 2008).
——, *The Social Contract*, Nueva York, 1984 (trad. cast.: *El contrato social*, Madrid, Alianza, 2008).
Rubenstein, Richard L., *After Auschwitz, Radical Theology and Contemporary Judaism*, Nueva York, 1966.
Rusch, W. G. (comp.), *The Trinitarian Controversy*, Filadelfia, 1980.
Sanders, E. P., *The Historical Figure of Jesus*, Londres, 1993 (trad. cast.: *La figura histórica de Jesús*, Navarra, Verbo Divino, 2000).
Schleiermacher, Friedrich, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, Nueva York, 1958 (trad. cast.: *Sobre la religion: discursos a sus menospreciadores cultivados*, Madrid, Tecnos, 1990).
——, *The Christian Faith*, Edimburgo, 1928.
Scholem, Gershom, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Nueva York, 1954 (trad. cast.: *Las grandes tendencias de la mística judía*, Madrid, Siruela, 1996).
——, *On the Kabbalah and Its Symbolism*, Nueva York, 1965 (trad. cast.: *La Cábala y su simbolismo*, Madrid, Siglo XXI, 2009).
——, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays in Jewish Spirituality*, Nueva York, 1971.
——, *Sabbetai Sevi: The Mystical Messiah*, Londres y Princeton, NJ, 1973.
Sherrard, P., y K. Ware (comps.), *The Philokalia*, Londres, 1979 (trad. cast.: *La Filocalia de la oración de Jesús*, Salamanca, Sígueme, 2004).

Silverman, R. M., *Baruch Spinoza: Outcast Jew, Universal Sage*, Northwood, 1995
Sloek, Johannes, *Devotional Language*, Berlín y Nueva York, 1996.
Smalley, Beryl, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, 1941.
Smart, J. J. C., y J. J. Haldane, *Atheism and Theism*, Oxford, 1996.
Smith, Mark S., *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, Nueva York y Londres, 1990.
——, *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Nueva York y Londres, 2001.
Smith, Wilfred Cantwell, *The Meaning and End of Religion, A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*, Nueva York, 1962 (trad. cast.: *El sentido y el fin de la religión*, Barcelona, Kairós, 2005).
——, *Belief and History*, Charlottesville, Va., 1985.
——, *Faith and Belief*, Princeton, NJ, 1987.
——, *Towards a World Theology, Faith and the Comparative History of Religion*, Londres, 1981.
——, *What Is Scripture? A Comparative Approach*, Londres, 1993.
Southern, R. W. (comp.), *Vita Sancti Anselmi by Eadmer*, Londres, 1962.
Steiner, George, *Language and Silence*, Londres, 1967 (trad. cast.: *Lenguaje y silencio*, Barcelona, Gedisa, 2006).
——, *In Bluebeard's Castle: Some Notes Toward the Re-definition of Culture*, New Haven, Conn., 1971 (trad. cast.: *En el castillo de Barba Azul: aproximación a un nuevo concepto de cultura*, Barcelona, Gedisa, 2001).
——, *Real Presences; Is there anything* in *what we say?*, Londres, 1989 (trad. cast.: *Presencias reales*, Barcelona, Destino, 2007).
—— (comp.), *Is Science Nearing Its Limits? Conference Convened by George Steiner*, Manchester, 2008.
Szasz, Ferenc Morton, *The Divided Mind of Protestant America, 1880-1930*, University, Ala., 1982.
Tarnas, Richard, *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View*, Londres y Nueva York, 1991 (trad. cast.: *La pasión de la mente occidental*, Gerona, Atalanta, 2008).
Taylor, Mark C., *Erring: A Postmodern A/Theology*, Chicago, 1984.
Temple, Richard, *Icons and the Mystical Origins of Christianity*, Londres, 1990.
Tillich, Paul, *The Courage To Be*, Glasgow, 1962 (trad. cast.: *El coraje de existir*, Barcelona, Laia, 1973).
——, *Systematic Theology*, 2 vols., Chicago, 1951, 1957 (trad. cast.: *Teología sistemática*, 3 vols., Salamanca, Sígueme, 1984 y sigs.).
——, *The Religious Situation*, Nueva York y Londres, 1956.

——, *Theology of Culture*, Londres, 1959.
——, *A History of Christian Thought*, Nueva York, 1969.
Tindal, Mathew, *Christianity as Old as the Creation: or The Gospel a Republication of the Religion of Nature*, Londres, 1730.
Toland, John, *Christianity Not Mysterious*, Londres, 1696.
Tomás de Aquino, *St. Thomas Aquinas, Summa Theologiae; A Concise Translation,* Londres, 1989 (trad. cast.: *Suma teológica*, 16 vols., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1954-1964).
——, *Thomas Aquinas: Selected Writings*, Harmondsworth, 1998.
——, *Commentary on St Paul's Epistle to the Ephesians*, ed. a cargo de M. L. Lamb, Albany, 1966.
Toulmin, Stephen, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, Nueva York, 1990 (trad. cast.: *Cosmópolis: el trasfondo de la modernidad*, Barcelona, Península, 2001).
Turner, Denys, *The Darkness of God, Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge, 1995.
——, *Faith, Reason and the Existence of God*, Cambridge, 2004.
Turner, Frank M., «The Victorian Conflict between Science y Religion: A Professional Dimension», en *Isis*, nº 69, 1978.
Turner, James, *Without God, Without Creed: The Origins of Unbelief in America*, Baltimore, 1985.
Vattimo, Gianni, *The Transparent Society*, Baltimore, 1992 (trad. cast.: *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós, 1996).
——, *Belief*, Nueva York, 1999.
——, *After Christianity*, Nueva York, 1999 (trad. cast.: *Después de la cristiandad*, Barcelona, Paidós, 2003).
——, *Nihilism and Emancipation*, ed. a cargo de Santiago Zabala, Nueva York, 2004 (trad. cast.: *Nihilismo y emacipación*, Barcelona, Paidós, 2004).
Vermes, Geza, *Jesus the Jew, A Historian's Reading of the Gospels*, Londres, 1973 (trad. cast.: *Jesús el judío*, Barcelona, El Aleph, 1994).
Vernant, Jean-Pierre, *Myth and Society in Ancient Greece,* Nueva York, 1996 (trad. cast.: *Mito y sociedad en la Grecia Antigua*, Madrid, Siglo XXI, 2003).
Vernon, Mark, *After Atheism: Science, Religion and the Meaning of Life*, Basingstoke, 2007.
Voltaire, François-Marie Arouet, *Philosophical Dictionary*, Londres, 1972 (trad. cast.: *Diccionario filosófico*, Madrid, Akal, 2007).
Ward, Lester, *Dynamic Sociology*, Nueva York, 1883.
Watt, W. Montgomery, *Muhammad at Mecca*, Oxford, 1953.

——, *Muhammad at Medina*, Oxford, 1956.
——, *Muhammad's Mecca: History and the Qur'an*, Edimburgo, 1988.
——, *Muslim Intellectual: The Struggle and Achievement of Al-Ghazzali*, Edimburgo, 1963.
Weinberg, Steven, *Dreams of a Final Theory: The Search for the Fundamental Laws of Nature*, Londres, 1993 (trad. cast.: *El sueño de una teoría final*, Barcelona, Crítica, 2001).
White, Andrew Dixon, *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, 2 vols., Nueva York, 1936.
Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Londres, 1961 (trad. cast.: *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 2009).
——, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Oxford, 1966 (trad. cast.: *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Barcelona, Paidós, 1996).
Yovel, Yirmanyahu, *Spinoza and Other Heretics*, 2 vols., Princeton, NJ, 1989.

Índice analítico y de nombres

11 de septiembre de 2001, atentados del, 332-333, 337, 338
ontos, 407

abbasí, imperio, 162
Abdu, Muhammad, gran muftí de Egipto, 328
Abdullah, Muhammad ibn, 125
véase también Muhammad
aborígenes, 30-31
Abraham, 57-58, 60-62, 67, 119, 121, 127, 143, 342
Academia de Atenas, 90-91, 99
Academia dei Lincei, 211
«acontecimiento», teología del, 348
Adams, John, 249, 250, 266
Adán, 53-56, 67, 135
Afghani, Jam al-Din al-, 328
Agassiz, Louis, 273-274
Agencia Central de Inteligencia (CIA), 329
Agni, dios ario, 36
agnosticismo, 276, 280-281, 290, 300, 335, 399
agora, 99
Agustín de Hipona, san, 54, 144-148, 158, 159, 167, 172, 173, 179, 195, 207, 212, 224, 237, 282, 283, 301, 342, 348, 361
Confesiones, 145
Sobre la Trinidad, 145
ahimsa, 64, 71, 399
Akiva, Rabí, 105, 106, 116
akusala, 49
Alarico, rey visigodo, 147
Alberto el Grande, 168
Albulafia, Abraham, 166
Alcibíades, 87, 90, 91
Alejandría, 101, 120-121, 132, 153
Alejandro, obispo de Alejandría, 132
Alejandro el Magno, 99
Alemania, 220, 271, 302-303
teología en, 270
Alembert, Jean le Rond d', 256, 257
Allah, 40, 126
allegoria, alegoría, 120-121, 399
Altizer, Thomas J. J., 346, 347
The Gospel of Christian Atehism, 323
Ambrosio, obispo de Milán, 145
América Latina, regímenes brutales de, 331
American Civil Liberties Union (ACLU), 304
Amir, Yigal, aseino de Rabin, 331
Amsterdam, emigración de judíos hacia, 216, 217, 228
anagógico, 399

anatta, 48
Anaxágoras de Esmirna, 83, 84, 86
Anaximandro, 77-78
Anaxímenes, 77, 79
anglicanismo, 231, 244, 249-250
anima motrix, 209
Anselmo de Laon, arzobispo de Canterbury, 135, 158-162, 166, 167, 169, 173, 224-225, 318, 349
Oraciones y meditaciones, 160
anticlericalismo, 241-242
Antiguo Testamento, 120, 202
Antioquía, 120, 125
antisemitismo, 166
ápeiron, 77
Apocalipsis, 327
apofático, *apophasis*, 152, 154, 167, 169-172, 182-184, 255, 297, 301, 318, 350, 399
apokalypsis, 109, 399
Apolo, 79
apología, 399
aporia, 89
Apsu, dios, 42
Arabi, Muid ad-Din ibn al-, 165
Arabia Saudí, 332
Arafat, Yassir, 331
Árbol de la Vida, 53
Árbol del Conocimiento del Bien y del Mal, 53-54
Arca de Noé, mito del, 284
arché, 76, 399
Ares, 76
arios, 37
Aristarco de Samos, 206
Aristóteles, 82, 86, 96-98, 162, 165, 166-167, 168, 170, 177, 196, 210, 211, 213, 352
Arnold, Matthew: «Dover Beach», 285
arquetipo, 399
arriana, crisis, 132-135, 139
Arrio, 132-133, 135, 142
arte, 32
Aruni, Shvetaketu, 44
Aruni, Uddalaka, 44
«asesinos», movimiento de los, 332
Asia Menor, 133
Asiria, 63
astronomía, 42, 79, 204-210, 229
Atanasio, 132-133, 135, 167
Sobre la encarnación, 134
ataraxia, 99, 399
Atatürk, Mustafá Kemal, 329
ateísmo, 20-21, 160, 191, 216-217, 221, 223, 229, 236, 240-242, 250, 254-255, 269-291, 300, 307, 310, 313, 318-319, 322-323, 333-343, 345, 349, 356-357, 360, 399-400
Atenas, 79, 81-82, 84, 85, 91, 95
Atenea, 76
atman, 43, 45, 243, 314, 400
atomismo, 78, 221, 400
atopos, 89, 400
Auschwitz, campo de concentración de, 308-309
Australia, deportación de presidiarios cultos a, 244
avatar, 400
Avicena, Abu Ali ibn Sina, 162-163, 170, 358
ayah, 126, 400
Azzai, Ben, 106

Baal, dios, 43, 64
Babilonia, 42-43, 64, 66, 69, 71
babilonios, 42, 43, 66, 67, 69
Bach, Johan Sebastian, 200
Bacon, Francis, 215
Baggini, Julian, 355
balakah, 116
Barbarini, Matteo, *véase* Urbano VIII, papa
Barrow, Isaac, 231
Barth, Karl, 340

Basilio, obispo de Cesarea, 140, 141, 142, 237, 361
Bauthumely, Jacob, 231
bautismo, 124
Bavli, 119, 400
Beagle, barco, 275
Bec, monasterio de, en Normandía, 158
Becquerel, Alexander Edmond, 295
Beecher, Henry Ward, 279
Beecher, Lyman, 267
Beethoven, Ludwig van, 19
Behe, Michael: *Darwin's Black Box*, 336
Belarmino, Roberto, cardenal jesuita, 213-214
Bellah, Robert, 342
Ben Gurion, David, 324
Bentley, Richard, 232, 234, 236, 237
Berger, Peter, 358
Bergier, abad Nicholas-Sylvestre: *Examen du matérialisme*, 254-255
Bérulle, Pierre de, cardenal, 222
Besalel, 70
Betel, 57, 60, 63
Biblia, 15, 20, 54, 56, 62, 66, 72, 101, 112, 149, 203, 207, 213, 214, 217, 270, 326
Bien, el, 94-95
big bang, teoría del, 296
Bin Laden, Osama, 332
Blake, William, 258, 262, 362
Boecia, 86
Bohr, Niels, 295
bolchevique, revolución, 302
bosquimanos, 30
Boyle, Robert, 236, 239
Bradlaugh, Charles, 280
Brahe, Tycho, 207-208
Brahman, 18, 34, 36-37, 43, 44, 47, 90, 137, 144, 243, 353, 401
Brahmodya, competición de, 37, 45, 88, 136, 151, 401
bricolaje, 99, 101, 107, 401
Bridgman, Percy, 297
Bruno, Giordano, 208-209, 210-211, 213, 222, 281
Bryan, William Jennings, 303
Büchner, Ludwig, 284, 287, 333
Force and Matter, 285
Buda, 16, 47-49, 314, 362, 363-364, 401
buddhi, 401
budismo, budistas, 47, 165, 180, 357, 362
Buenaventura, san, 173, 174-175, 179, 301
Itinerario de la mente a Dios, 173, 174
Buenos Aires, 275
Bultmann, Rudolf, 312, 314, 323, 339, 340, 361
Bunyan, John, 235
Burkert, Walter, 33
Bushnell, Horace, 275

Cábala, 166, 189, 191, 192, 262-263, 405
Cabo Verde, islas, 275
Cachemira, 332
Caín, 67
calvinistas, 200, 201, 242, 250
Calvino, Juan, 197, 198-199, 203, 207, 281, 306, 358
Cambridge, universidad de, 231, 258, 278, 299
Campanella, Tommaso, 210
Camus, Albert, 319-320, 340
El mito de Sísifo, 319
Canaán, 56-57, 58, 59, 63, 64
Cantar de los Cantares, 117
Cántico del Mar, 59
Cantos del Siervo, 109
Caputo, John D., 347, 348-349
Cardano, Geronomi, 221
Carlos I, rey de Inglaterra, 230
Carlos II, rey de Inglaterra, 231
Carlos II el Calvo, rey de los francos, 154
Casiano, Juan, 122

Castro, Orobio de, 216
Çatal Hüyük, en Turquía, 35
Catalina de Siena, 179, 180
catecismo, 202, 318
católicos, catolicismo, 169, 201-203, 210, 214, 219, 220, 223, 307, 314, 318, 331, 360
Causa Final, 170
Causa Primera, 40, 171, 217, 229, 255, 309
ceremonias de iniciación, 31, 44
chamanes, 29-30
Chambers, Ephraim: *Cyclopedia*, 253
Chambers, Robert: *Vestiges of the Natural History of Creation*, 273
Charron, Pierre, 221
Chartres, catedral de, 29
Chaucer, Geoffrey, 113
Chechenia, 332
Cheyne, George, 244
Chicago, Facultad de Teología de la Universidad de, 302
chiítas, 328
China, 17, 49-50
Christian Register, 302
christos, 109, 401
Cicerón, 221
ciencia, 99-100, 148-149, 165, 178, 209-214, 227, 231-235, 246-248, 254, 271-277, 280-291, 294-298, 307, 334-335, 339, 360
cientifismo, 253-255, 269-270
cinismo, 98
Cirilo, obispo de Jerusalén, 123-124
Ciro, rey de Persia, 72
Cisjordania, 56, 327, 332
Clarke, I. F., 290
Clarke, Samuel, 236, 237, 254
Clarkson, Laurence, 231
Clemente de Alejandría, 130
Clifford, William Kingdom, 334
Ethics of Belief, 283-284
Cluny, monasterio benedictino de, 157
Código de santidad, 66
cogito ergo sum, 224
coincidentia oppositorum, 55, 401
Colenso, John William, 279
Colón, Cristóbal, 189, 193
comentadores antiguos, 119-125
Compañía de Jesús, 202, 359
compasión, 49, 50, 51, 69, 94, 401
Comte, Auguste: *Cours de philosophie positive*, 272
Condorcet, Marie-Jean-Antoine Caritat, marqués de, 256, 263
Confucio, 49-50, 86, 340, 361, 362, 363
Congregación del Índice, 210
congregacionalistas, 275
Congreso Internacional de Matemáticos, Segundo (1900), en París, 293
Connecticut, Primer Gran Despertar en, 245
Conques, 157
Constantino, emperador, 129, 134, 347
contemplativos, 180, 352, 359
conversos, 190
Copérnico, Nicolás, 204, 206-209, 211, 213, 257
De revolutionibus, 204-205, 214, 215
Coppin, Richard, 231
Corán, 15, 125-126, 127, 326, 327, 356
Córdoba, 166
Cornwell, John, 336
Corpus Christi, fiesta del, 15
cosmología, 41-42, 58-59, 69, 70, 97, 204-210, 226, 231-232, 246, 343, 401
Costa, Uriel da, 216, 217
Cox, Harvey: *La ciudad secular*, 321
creación *ex nihilo*, 41, 130-133, 165, 170
creación, Himno de la, 69-71
creación, mito de la, 39-43, 47, 53-55, 62, 191-192, 233
creacionistas, 336, 337

Creador, Dios, 61-62, 97, 126, 173, 309, 334
creda (*credens*, credo), 123-124, 172, 401-402
creencia, 17, 21, 33, 48, 87, 108-115, 119, 122, 125, 268, 284, 322, 356, 360, 400
creencias antiguas, 108-115, 119
cristianismo ortodoxo oriental, 141
cristianos, cristiandad, 47, 51, 54, 302, 339, 357
crítica académica, 277-280, 303, 356
Cromwell, Oliver, 230
Cronos, 40
cruzadas, 166-167, 306-307, 332, 360, 348
cuáqueros, 230, 243
cuerdas, teoría de las, 342
culto mistérico, 80-81, 83, 89, 90, 142

Daniel, 109
Dao, 18, 34, 38, 137, 144, 353, 402
Darrow, Clarence, 304
Darwin, Charles, 258, 275-277, 280, 289, 334, 335, 356
El origen de las especies por medio de la selección natural, 275, 277, 278, 283
Los antepasados del hombre, 275
David, rey, 277
Davies, Paul, 343
Dawkins, Richard, 20-21, 22, 335-339, 341-343, 356
El relojero ciego, 334
Dayton, 304-305
De Wette, Wilhelm, 270
Declaración de los Derechos del Hombre, 255
deconstrucción, 345-346
Deleuze, Gilles, 347
Dembsky, William: *The Designe Inference*, 336
Deméter, diosa, 80-81
Demetrio, 81
demiourgos, 95, 101, 402
Demócrito, 78-79, 99, 221-222, 400
Demofonte, 81, 82
Dennett, Daniel, 335, 337
Depresión, Gran, 294
Derrida, Jacques, 344-346, 348
Descartes, René, 222-227, 236, 250, 251, 254, 256, 257, 281, 297, 324
Meditaciones metafísicas, 226
deseo, 348
desierto, monjes del, 136-137
Deus otiosus, 40
Deuteronomio, 63
deuteronomion, 62
deuteronomistas («D»), 62-65
deva, 36, 354, 402
Dewey, John, 297
dialéctica, 87-88, 152-153, 154, 402
diálogo socrático, 86-90, 352, 360
Diáspora, 72, 108
diatethenai, 82
Diderot, Denis, 251-253, 269, 346
Carta sobre los ciegos para el uso de los que ven, 252
Encyclopédie, 253
Pensées philosophiques, 251
différance, 345, 348
diggers, 230, 243
Diluvio, 62, 69, 279
Dimad, Mir, 165
din, 402
Dión de Prusa, 82
Dionisio el Areopagita, 149-150, 152-154, 168, 173, 174, 179, 182, 224, 301, 318, 348, 352, 358
De los nombres divinos, 150
Teología mística, 153, 182
Dionisio el Cartujo, 185, 245
Dionisos, 82, 111, 130
Dios, 91, 97-98, 120, 172, 173, 308-309, 353
aristotélico, 98, 100-101

de los filósofos, 311-315, 361-362
incognoscible, 133-136, 140, 168-169, 191
muerte de, 308-309
negación de la existencia de, 280-291
no existencia de, 254
poder absoluto, 198-199, 221
premoderno, 13-14, 18, 21-23, 35, 60, 61, 66-67, 71
pruebas de, 160-185, 222-227, 242, 250, 256, 314
Dios de lo Alto, 14, 40-41, 60, 404
Dirac, Paul, 341
Discípulos de Cristo, 266
diseño inteligente (DI), teoría del, 336-337
Dixon, A. C., 301, 303
Dobzhansky, Theodosius, 335
dogma, dogma, 96, 142, 143, 175, 210, , 216, 257, 275, 316, 338, 359, 402
dominatio, 233
dominicos, 167-168
Donne, John, 219-220
Dosa, Hanina ben, 114
Dow, Lorenzo, 266
Draper, John William, 282-283, 285
The History of the Conflict between Religion and Science, 282
dunamis, 101, 115, 402
Dwight, Timothy, 267
Dyaeus Pitr, 40

Eadmer, 161
Eckhart, Meister, 181-182, 183, 245, 301, 318, 345
Eddington, Arthur Stanley, 296
Edén, 53-55, 61, 67, 70
Edwards, Jonathan, 242, 268
Egipto, 57, 59, 63, 64, 68, 79, 136, 167, 208, 328, 330
ego, 18, 46-47, 48-49, 224, 226
Eichhorn, Johann, 270
eikon, 131, 146
Einstein, Albert, 295-299, 352
teoría de la relatividad, 317, 338
ekstasis, 17, 18, 34, 83, 90, 149, 149, 352, 361, 403
Elea, colonia griega de, 78
eleusinos, misterios, 149, 154, 245
Eleusis, 80, 81, 82, 86, 152, 318
Elías, profeta, 112, 114
Eliezer, 105, 115-116
Eliseo, profeta, 114
ellu, 38, 403
Elohim, 38, 56, 403
Elyon, El, 40
Emaús, 110, 349
En Sof, 192, 233, 308, 403
Encarnación, doctrina de la, 110, 145, 235, 244, 405
energeiai, 361, 403
Enrique IV, rey de Inglaterra, 222-223
Enrique VII, rey de Inglaterra, 194
Enrique IV, rey de Navarra, 220
Enuma Elish, 43, 55, 403
Epicuro, 99, 120, 221
epoptai, 82
equinoccios, precesión de los, 232
Erasmo, Desiderio, 195
Erhard Seminars Training (EST), 324
Esagila, zigurat de, 42, 43, 55, 69
escatología, 403
escepticismo, 78, 98
escolásticos, 157-185, 222, 352
Escoto, Juan Duns, 175-177, 178, 184, 196, 199
Escoto Erígena, Juan, 154
Esdras, escriba, 72-73, 104
España, 166, 189, 194
Espíritu Santo, 106, 140-141, 296, 300-301, 404
espiritual, espiritualidad, 34-50, 66, 91, 106, 121-122, 141, 149, 164-165, 183-184, 195, 198, 244-245

espiritualidad interior, 43-51
Esquilo, 83
Essays and Reviews, 277-278
Estados Unidos, 21, 255
  congregaciones en, 269
  Declaración de Independencia de, 249
  guerra civil (1861-1865), 290
  juicio a Scopes, 303-304
  triunfo del secularismo en, 321
estoicos, estoicismo, 98-100, 164
Euclides, 227, 228, 295, 354
eudaimonia, 97
Éufrates, río, 42, 53
eugenesia, 307
Eurípides, 83-84, 360
  Las troyanas, 84
Europa, 21
  ateísmo en, 269
  triunfo del secularismo en, 321
Eva, 53, 54-56
Evagrio Póntico, 137-138
evangelicalismo, 265-269, 273, 278, 301
Evangelio, Evangelios, 109, 113, 115, 121, 217, 267, 278, 336, 404
evolucionista, hipótesis, 275-277, 303-304, 326, 337
ex nihilo, 41, 403
  véase también creación *ex nihilo*
exégesis, 121-125, 148, 149, 352, 403
Éxodo, 105
éxodo, mito del, 58-59
Ezequiel, 66

falsafah, 162, 165, 193, 403
Falwell, Jerry, 325
faqih, 331
Farabi, Abu Nasr al-, 162, 163
fariseos, 104, 118, 119
Farrar, Frederick William, reverendo, 279
Fatah, partido palestino al-, 331
faylasufs, 167
fe, 13, 23, 113, 125-126, 161, 337-339, 354, 358, 403
Federico Cesi, príncipe, 211
femenino, sexo, 35
Fernando II el Católico, rey, 189-190
Feuerbach, Ludwig, 20, 270-271, 287-288, 309, 340
  La esencia del cristianismo, 270
Feynman, Richard, 342
fides, 161
Filipos, en Asia Menor, 110
Filolao, 206
Filón, 101, 140
filosofía, 85-86, 91-92, 267, 273, 343-344
filosofía escocesa del sentido común, 267
filósofos, 19, 86-87, 92-93, 163, 165, 352
Finney, Charles Grandison, 268
física, 206-207, 295-298, 342, 343
Flèche, catedral de La, 222-223
Florencia, república de, 210
formas, doctrina de los, 93
formulación de la doctrina, 129-155
Foscarini, Paolo, fraile carmelita, 214
Fox, George, 230
Francia, 220, 246, 250
  Reinado del Terror, 255
Francisco I, rey de Francia, 194
Francisco de Asís, 167, 173
Francisco Javier, 202
Franklin, Benjamin, 241, 249, 266
Freud, Sigmund, 16, 20, 45, 287-289, 340, 344, 346, 347
  El futuro de una ilusión, 289
  Moisés y el monoteísmo, 289
  Tótem y tabú, 289
Friedlander, Paul, 86
fundamentalismo, 20, 267, 300, 301-306, 325, 336-342
  cristiano, 325-328
  musulmán, 328-331

político, 331-333
secular, 333-338

Gaia mítica, la Tierra, 96
Galápagos, islas, 275
Galilea, 103
Galileo Galilei, 211-215, 222, 242, 257, 281, 359
leyes del movimiento terrestre, 231
Carta a la gran duquesa Cristina, 212
Carta sobre las manchas solares, 213
Diálogo de los dos máximos sistemas, 215
El mensajero sideral, 211, 221
Gaza, Franja de, 108, 327
Génesis, 20, 39, 42, 55, 58, 60-62, 69, 144, 148, 150, 191, 207, 258, 278, 296, 306, 357
geografía sagrada, 39
Gerson, Jean, 179
Gestapo, 308
Ghazzali, Abu Hamid al-, 163-165, 358
Gibbon, Edward, 243
Gihón, río, 53, 55
Gikatilla, Yosef, 166
Gilbert, William, 208-209
Gilgal, 57, 59
Glastonbury, 157
Gödel, Kurt, 297
Golah, comunidad de la, 72, 73, 404
Goldstein, Baruch, 331
Gould, Stephen Jay, 335-336
goyim, 62, 404
Gran Madre, 35
Gran Transformación Occidental, 194, 197
Granada, conquista de, 189-190
grand récits, 344-345
gravedad, 234
Gray, Asa, 276, 335
Grecia clásica, 79, 100, 162
Gregorio de Nisa, 139-140, 141, 154, 301
Gregorio Nacianceno, 141, 143, 144
griegos, 40, 75-101, 129-131, 221-222, 359
Guerra de la Independencia de Estados Unidos, 249
Guerra de los Seis Días (1967), 329
Guerra de los Treinta Años, 220, 223, 227, 230, 236, 239, 241
Guerra de Octubre de 1973, 328
Guerra del Peloponeso, 84, 88
Guerra francoprusiana, 290
Guerra Mundial, Primera, 290, 294, 300, 301, 312
Guerra Mundial, Segunda, 306-310, 321
Guizot, François, 328

Habsburgo austríacos, dinastía de los, 220
Hades, 80
Hadot, Pierre, 86
Haeckel, Ernst, 284, 333
The Riddle of the Universe, 285
halakah, 404
Haldane, J. J., 357
Haldeman, Isaac M., 302
Hamás, partido palestino, 331
Hamburgo, 216
Hamilton, William: *Teología radical y la muerte de Dios*, 323
Hardt, Michael, 322
Hardy, Thomas: «The Darkling Thrush», 291
Harris, Sam, 20-21, 335, 337, 339, 341
El fin de la fe, 337
hasid, 114, 404
Haught, John F., 336
Hawking, Stephen, 343
Hébert, Jacques, 255
Hebrón, 57, 60
Cueva de los Patriarcas en, 331
Hefesto, 76, 79
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 262-263, 270-271, 323

La fenomenología del espíritu, 262
Heidegger, Martin, 35, 311, 312, 314, 317, 341
Heisenberg, Werner, 295
principio de indeterminación de, 297
helenismo, 99, 100, 119
Henry, Joseph, 276
herejía, 133, 211, 221-222
Hermanos Musulmanes, 330
hermética, religión, en Egipto, 208
Herodes el Grande, 103
hesed, 68
hesychia, 138-139, 404
Hierotheus, obispo, 154
Hilbert, David, 293, 294, 296
Hillel, 105
hilm, 404
hipóstasis, 142, 404
hipótesis, 404
Hiroshima, bomba atómica de, 306, 322
historia, 247, 272, 281-282, 344, 347
Hitchens, Christopher, 20-21, 335, 336, 337, 341
Hitler, Adolf, 307, 328, 346-347
Hodge, Charles, 277, 279, 306, 360
Holanda, 216
Holbach, Paul Heinrich Dietrich, barón de, 253, 269, 334, 346
Sistema de la naturaleza, 253-254
Holocausto, 306-307
Holyoake, George, 280
Homero, 76, 101
homo religiosus, 33, 34
homo sapiens, 28, 275
Honi, oraciones de, 114-115
Hooke, Robert, 231
Horne, George, obispo de Norwich, 244
horoz, 117
humanismo, 195-197
Hume, David, 256-257, 263, 294, 338, 344
Hutchinson, John, 244
Huxley, Thomas H., 280-281, 283, 334

idolatría, 62, 63, 176, 355, 404
Iglesia católica, 194, 197, 201-202, 202, 210, 255, 307
Iglesia de Inglaterra, 231, 244
Iglesia luterana, 270
Ignacio de Loyola, 202
Ejércitos espirituales, 202
ilam, 38, 62, 404-405
Ilustración, 57, 114, 240-264, 267, 270, 276, 289, 322, 348
iman, 125, 405
imprenta, 199-200, 201
inconformistas, 243, 277
indeterminación, principio de, 297
India, 50, 339
Índice oficial de libros prohibidos, 210, 214, 215
infabilidad papal, 360
Ingersoll, Robert G., 281-282, 340
Inglaterra, 246, 359
guerra civil en, 220, 230
Inquisición, 190-191, 200, 202, 215
intellectus, 146, 172, 181-183, 243, 342, 405
Irán, 329-331
Inteligencia británica en, 329
Irlanda del Norte, 339
Isaac, 57, 61, 127
Isaac de Latif, 166
Isabel I la Católica, reina, 189-190
Isaías, profeta, 109
Isaías, Segundo, 71-72
Islam, 326, 328-332, 339, 405
Ismael, 127
Israel, 38, 51, 55, 56-60, 63, 70, 113
estado de, 326
fundamentalismo sionista en, 331
israelitas, 43, 56, 59, 62, 66-74

Jacob, 57, 60, 127
Jacobo I, rey de Inglaterra, 113, 215
Jacobs, Louis, 309
jahili, 126
jahiliyyah, 405
jainismo, 47, 165
JE, narración, 56-62, 63
JED, narración, 67
Jefferson, Thomas, 241, 242-243, 249, 266
Jenófanes, 83
Jeremías, profeta, 109
Jerónimo, san, 113
Jerusalén, 55, 63, 65, 72, 103-104, 157, 166, 189
jesuitas, 202, 213, 220, 314, 359
Jesús de Nazaret, 16, 104, 107, 110, 114-115, 127, 130, 133-134, 169, 183, 265, 323
jihad, 127, 330-331, 405
Johnson, Philip E.: *Darwin on Trail*, 336
Jordán, río, 59
José, padre de Jesús, 112
Josías, rey de Judá, 62-64
Josué, 57, 64, 105
Jowett, Benjamin, 278
«Sobre la interpretación de la Escritura», 278
Joyce, James, 293
Juan II, rey de Portugal, 190
Juan, evangelista, 109, 120, 140
Juan de la Cruz, 179, 202, 210
Judá, reino de, 56, 63, 64-65
judaísmo, 51, 73, 101, 103-107, 127-128, 165, 189, 238-239, 302
judaísmo rabínico, 106-107, 119
Judea, 103
judíos, 100, 103-107, 165-167, 189-193, 216-217, 263, 306-308, 327, 357
judíos, Edicto de Expulsión (1492) de los, 190
Juicio Final, 126
Juliana de Norwich, 179, 182
Jung, Carl Gustav, 16
Júpiter, planeta, 42, 205, 211, 221
justicia, 86-87, 346
Justiniano, emperador, 149, 154
Justino, 120

kaddosh, 67, 405
kafirun, 126, 127, 405
Kahane, Meir, rabino, 331
Kalahari, desierto de, 30
Kant, Immanuel, 257, 263, 294, 338, 344
Crítica de la razón pura, 257
kavod, 101, 106
Keats, John, 261, 360
Keeting, islas, 275
Kellogg, Vernon L.: *Headquarters Nights*, 303
Kempe, Margery, 179
Kennedy, John F., 220
kenosis, 83, 100, 110, 132, 152, 181, 184, 249, 259, 353, 361, 405
Kepler, Johannes, 208-211, 257
leyes del movimiento planetario, 231, 232
Mysterium Cosmographicum, 208
kerygma, 142, 405
Khomeini, Ruhollah, ayatollah, 331
Kidd, Benjamin: *The Science of Power*, 303
Kindi, Yaqub ibn Isaac al-, 162-163
Kuhn, Thomas, 338
La estructura de las revoluciones científicas, 315-316
kyrios, 111

La Mettrie, Julien Offray de, 251
El hombre, una máquina, 251
Lamarck, Jean-Baptiste, 288
Lambdin, M. B., 280
Laplace, Pierre-Simon, 257
Exposición del sistema del mundo, 257

Laques, general, 87, 88
Lascaux, cavernas de, en Dordoña, 27-28, 29, 31, 32
Laussel (Francia), 34-35
Le Guy de Prémontval, André Pierre, 251
lectio divina, 160-161, 198, 405
Leeuwenhoek, Anthony van, 239
Leibniz, Gottfried Wilhelm, 227
lenguaje, 19, 49, 172, 178, 300, 310
Lennon, John: «Imagine», 322, 339
Lessius, Leonard, jesuita, 220, 221-222, 258
La Providencia divina y la inmortalidad del alma, 221
Leucipo, 78, 99
levellers, 230, 236, 243
levitas, 72
Levítico, 66, 67
Lewis, Curtis Lee, 303
Líbano, 332
librepensadores, 191
liturgia, 154, 160, 169, 198
Locke, John, 227, 228, 239, 246, 249
lógica, 177, 191
Logos, 100, 120, 130, 132, 134, 135-136, 139
logos, Logos, 15, 18, 19, 54, 90, 100, 120, 132-136, 140-141, 273, 335, 337, 339, 351, 352, 406
Londres, 216, 231
Lonergan, Bernard, 315, 361
Insight: A Study of Human Understanding, 315
Long Island, religiosidad frenética en, 245
Loreto, santuario de Nuestra Señora de, 226
Lotan, dragón del mar, 43
Lovaina, universidad de, 220
Lucas, evangelista, 109, 112, 115
Lucrecio, 221
Luis XIV, rey de Francia, 246, 250
Luna, 42, 79, 205, 221, 232
cráteres de la, 211
fases de la, 35
Luria, Isaac, 191, 192, 233, 308-309
Lutero, Martín, 197-199, 201, 203, 281, 323
Pláticas de sobremesa, 207
Lyell, Charles 279
Principios de geología, 272

Magee, Bryan, 298
magisterio, 335
Magos, 112
Maimónides, 168, 358
Guía de perplejos, 165
Malebranche, Nicolas, 236, 254
Manetti, Gionozo, 196
Manuel I, rey de Portugal, 190-191
manya, 36
maqom, 60
Marcel, Gabriel, 317-318
Marcos, evangelista, 109, 115
Marduk, dios, 42, 43, 64, 66, 69
mareas oceánicas, 232
María, Virgen, 183
marranos, 191, 216-217, 229
Marsyas, sátiro, 90
Marte, planeta, 42, 205
martys, 84
Marx, Karl, 20, 271, 287, 340, 344-345, 347
Das Kapital, 271
Manifiesto comunista, 271
Mashhad (Irán), santuario de, 329-330
Massachussets, religiosidad frenética en, 245, 265
matemáticas, 18, 79, 92, 165, 178, 206, 208, 211-212, 223, 225, 227, 229, 244, 247, 293, 341
Mateo, evangelista, 109, 112, 115
mathein, 82

Mather, Cotton, 239-240, 242
The Christian Philosopher, 240
Memorable Providences relating to Witchcraft and Possessions, 240
Mather, Increase, 239
matzeboth, 60
Maupertius, Pierre-Louis Moreau de, 256
Maurice, conde de Nassau, 223
Mawdudi, Abu Ala, 330
Máximo el Confesor, 135, 136, 154, 167
Maxmiliano I de Baviera, 223
Maxwell, James Clerk, 294
Mayhew, Jonathan, 243
McAlister, Alexander, 280
McCosh, James, 267
McGrath, Alister, 336
Meca, La, 125, 127
mecánica cuántica, 296
medicina, 165, 191
Megara, 86
Meir, Rabí, 106
Melanchthon, Felipe, 207
Mencken, H. L., 304
Menón, 89
Mercurio, planeta, 42, 205, 298
Mersenne, Marin, 221-222, 226, 359
La impiedad de los deístas, ateos y libertinos de nuestro tiempo, 221
Mesías, 406
Meslier, Jean, 250
Testamento, 250
Mesopotamia, 38, 42, 57, 79
metafísica, 167-173, 257, 272, 346
Metaneira, reina de Eleusis, 81
metanoia, 99
metodistas, 244, 245, 280
metodistas republicanos, 266
método científico, 247-249, 360
Metrodoro, 99
Michelson, Albert, 295
midrash, 74, 107, 109, 116, 117, 121, 406
milagros, 59, 70, 114-116, 250, 277, 278, 327
Mileto, 75, 78
Mill, John Stuart, 284, 290, 340
miqra, 122, 167, 354, 407
misa,. 14, 154
Mishnah, 117-119, 407
mistagoogia, 124
misterio, misterios, 234-235, 315, 318, 359, 360
misterios, representaciones de los, 15
Misterios de Dionisos, 91
Misterios eleusinos, culto de los, 80, 81
místicos, 184-185, 260
Mitchell, Leander W., 280
Moisés, 57-59, 63, 65-66, 70, 110, 112, 116, 119, 127, 139, 152-153, 207, 270
Moisés de León, 166
monjes, 46, 47, 136, 198, 352
Monod, Jacques, 334
El azar y la necesidad, 334
monoteísmo, 50, 71, 125, 355, 406
Montaigne, Michel Eyquem, señor de, 204, 215
Apología de Raymond Sebond, 204, 223
Moody, Dwight Lyman, 279
Moody, Joel, 281
Moody Bible Institute, 279, 302
moral, 268-269, 285-286
Moral Majority, 325
Morley, Edward, 295
Morse, Jedidiah, reverendo, 265
Mosadeq, Muhammad, 329
Mot, dios, 43, 64
movimiento romántico, 258-263
muerte, 91, 198, 289
Muerte de Dios, movimiento de la, 323, 346, 347
muggletonianos, 230
Muhammad, 16, 125-126, 362

Mummu, dios, 42
Musas, 79
música, 18-19, 37, 90, 132, 200, 361
muslim, 406
musterion, 80, 154, 169, 406-407
musulmanes, 126-127, 162-165, 166, 189-190, 326-334, 339, 341, 356
mystai, 81-82, 83, 86, 93, 124
mystes, 82, 121, 124, 407
mythos (*mythoi*, mito), 15-17, 19, 29, 31, 32, 33, 38, 39-43, 45, 53, 58-59, 64, 76, 81, 123, 147, 149, 212, 273, 312, 324, 335, 337, 343, 357, 359, 363, 407

Nabucodonosor, rey, 65
nacionalsocialismo, 307, 311
Nagasaki, bomba atómica de, 306, 322
Naini, Muhammad Husain: *Admonition to the Nation and Exposition to the People*, 328
Napoleón Bonaparte, 255, 257
Nápoles, universidad de, 167, 247
Nasser, Gamal Abdel, 330
naturalismo científico, 75-79, 334, 336-342
naturalistas, 75-79, 83
Nebo, monte, 57
Neco II, faraón, 64
Needham, John Turbeville, 252
Negri, Antonio, 322
Neolítico, 34
neoplatonismo, 130, 144, 149
Newton, Isaac, 231, 234, 236, 237, 239, 250, 251, 254, 257, 267, 343
  leyes de la gravedad de, 231-234, 240
  Orígenes filosóficos de la teología de los gentiles, 234
  Principia, 234
newtonianos, 244-247, 255, 256, 263
Nicea, Concilio de, 134-135, 285
Niceas, 87
Nietzsche, Friedrich, 20, 286-287, 290, 307, 322, 340, 344, 347
  La gaya ciencia, 286
Nirvana, 18, 34, 48-49, 90, 137, 144, 353, 362, 407
Nobili, Roberto di, 202
Noé, 234
noesis noeseos, 98
Northampton, religiosidad frenética en, 245-246
Northern Baptist Convention, 303
Norton, Charles Eliot, 281
Nôtre Dame, catedral de, 255
nous, 83, 407
nube del no saber, La, 182, 184, 245
«nueva filosofía», 219, 220
Nueva Inglaterra, 240
Nueva Zelanda, 275
Nuevo Testamento, 107-108, 119, 195, 285, 358
Números, 66

O'Kelly, James, 266
Ockham, Guillermo de, 177, 178, 184, 196, 199
Olimpo, monte, 40, 76, 80
oración, 137, 158, 179, 228, 229, 243, 245, 309
Oresme, Nicolás, 178
Oriente Medio, 38, 50, 53, 55, 58, 59, 62, 68, 322, 324, 327-329
Orígenes, 121-122, 130, 299, 301
ortodoxia griega, 154
ortodoxo, ortodoxia, 407
Osiander, Amdreas, 207
Oslo, Acuerdos de, 331
otiosus, 322, 407
otomano, Imperio, emigración de judíos al, 190, 191
ousia, 101, 140, 141, 361, 407
Oxford, 175
Oxford, universidad de, 246, 259, 278

P, narración, 66-71, 73, 75
Pablo IV, papa, 210
Pablo de Tarso, 108-111, 112, 123, 132, 137, 140-141, 145, 149, 154, 169-170, 195, 198, 250, 281, 301
Padres de la Iglesia, 120, 122, 195
Paine, Thomas, 250, 266, 267
La edad de la razón, 267
Países Bajos, 194, 228
Paleolítico, Era del, 27-33
Palestina, 117, 332
Paley, William, 267, 275, 334
Teología natural, 257-258
Pandora, 79
Pape, Robert, 332
paraíso, mito del, 53-56
Parménides, 78-79
Pascal, Blaise, 227-228, 247, 285
Passchendale, batalla de, 301
pathein, 82
Patrizi, Francesco, 210
Pattison, Mark, 278
Paulsen, Friedrich, 285
pecado original, 54, 148
Penrose, Roger, 341
Pentateuco, libros del, 58, 270, 279, 407-408
pentecostalistas, 300-301
Pentecostés, fiesta judía de, 300
peregrinos, 55-56, 157, 226
persas, 72, 77
Perséfone, 80, 82
persona, 142, 143, 408
pesher, 109, 408
Petrarca, Francesco, 195
philosophes, 95, 162, 241, 253, 259, 260-261, 268, 289, 346
philosophia, 79, 85, 120, 144, 149, 408
phusikoi, 75-77, 85, 86, 206, 408
Picasso, Pablo, 293
pietismo, 245, 266-267
Pigeon, Jean, 250-251, 252
Pío X, papa, 210
Pío XII, papa, 307
Pirineos, 32
Pisa, catedral de, 211
Pisón, río, 53
pistis, 89, 100, 113, 124, 408
Pitágoras, 79, 206, 225
Planck, Max, 295, 296
Platón, 85, 86-87, 89, 92-97, 120, 131, 162, 352
El banquete, 90
Fedro, 93
Las leyes, 95
La república, 94
Timeo, 95
platonismo, 98, 147, 159, 210
Plotino, 130, 162
Plutarco, 82
Pneuma, 100
Pococke, Edgard, 233
polis, 76, 80, 94, 101, 408
Polyani, Michael, 338
Knowing and Being, 316-317
Popper, Karl, 315, 338, 352
La lógica de la investigación científica, 298
Portugal, huida de judíos a, 190-191, 216
positivismo, 272, 301, 310, 315
posmodernismo, 322, 344-350, 353, 360
Powell, Baden, 278
Prado, Juan da, 217, 228
presbiterianos, 266, 279-280
Priestley, Joseph, 246
Primer Cazador, 31
Primer Gran Despertar, 245
Primer Motor, 40, 171
Princeton, universidad de, 305
Proclo, 83
profetas, 112, 119
Prometeo, 79
prosopon, 142, 144, 408

Protágoras de Abdera, 83, 360
protestantes, protestantismo, 201-203, 210, 220, 223, 266, 270, 301, 302, 303, 325-328, 336, 359
Proverbios, libro de los, 132
Ptolomeo, 205, 206
Pucci, Francesco, 210
Puente Milvio, batalla de, 129
puritanos, 240
Purusha, 41, 408

Qaeda, al-, 332
Qumran, ascetas de, 104, 109
Qutb, Sayyid, 330-331
Milestones, 330

Rabin, Yitzak, primer ministro, 331
rabinos, 110, 115, 116-121, 217, 352, 353, 358, 362
racionalismo, 86, 89, 96-98, 100, 131, 158, 165, 352
racionalismo científico, 317, 351
Rahner, Karl, 314-315, 340-341, 361
Razi, Muhammad ibn Zakaria ar-, 162
Razón, Edad de la, 244, 254, 258, 263-264, 266
realidad última, 34-39
Reforma católica, 220
Reforma protestante, 122, 194, 197, 201, 203, 210, 219, 241
Regla de Oro de Confucio, 49-50, 105
relatividad, 295-296, 298
religión, discurso religioso, 17, 19-20, 23, 33-51, 56, 63, 75-76, 110, 119, 235, 254, 263, 288-290, 351-364
ren, 50, 362, 408
Renacimiento, 194-195, 197, 204, 210, 211
Renan, Ernest, 328
resurrección, 110, 112
revelación, 106-107, 117, 125, 127, 135, 168, 227, 259, 357, 408
revolución científica, 79, 194, 198, 204, 315
Revolución Francesa, 246, 249, 255, 258, 267, 270
Revolución Gloriosa (1688), 246
Revolución Industrial, 258
Reza Pahlavi, Muhammad, sha de Persia, 324, 329
Rhin, cruzada en el valle del, 166
Ricci, Mateo, 202
Rig Veda, himnos del, 37, 41, 408
Riley, William B., 280, 303
rishi, 37, 41, 408
ritual, 16, 30-34, 40, 49, 60, 67, 68, 69, 79, 83, 94, 123-125, 200, 227, 362
Robespierre, Maximilien de, 255
Rolle, Richard, 179-180, 181, 183
The Fire of Love, 179
Roma, 157
saqueo de, 147, 210
romano, Imperio, 129, 147
Rousseau, Jean-Jacques, 248-249
Emilio, 249
Royal Society, 236, 240, 279, 359
ruach, 106
Rubenstein, Richard, 308
Rublev, Andrei: *La Trinidad del Antiguo Testamento*, 143
Rufus, William, 158
Rumi, Jalal ad-Din, 165
Ruysbroeck, Johannes, 179

Sabbath, descanso del, 70, 327
sabiduría, 410
sacrificio, 30, 61, 64, 68
Sacro Imperio romano, 220
Sadat, Anwar al-, 324
Saddam Hussein, 329
Sadra, Mulla, 165, 358
Safed, en Palestina, 191
Sagan, Carl, 334
salat, 125

Salem, procesos a las brujas de, 240
salihat, 125
Salmos, libro de los, 160, 277
Salomón, rey, 55
  templo de, 55, 56, 63, 67, 70
salonistes, 253
Samaria, 63, 108, 120
Samos, isla de, 79
Santiago de Compostela, 157
santidad, 67-68
Sartre, Jean-Paul, 318-319, 340
Satanás, 240, 301
Saturno, planeta, 205, 207
Schleiermacher, Friedrich, 261, 270, 361
  Sobre la religión: discursos a sus menospreciadores cultivados, 261-262
scintilla, 147
Scopes, John, juicio de, 304-305, 328
Sebond, Raymond, 204
secularismo, 200, 203, 318, 321-324, 325, 329, 334-338, 342
secundum imaginationem, 178, 409
Sedgwick, Adam, 273
Sefer Torah, 409
Segundo Templo, período del, 107
selección natural, 275-277, 334
sensaciones, 137-138, 180
Señor de los Animales, 30, 31, 32, 33, 34
Ser, 35-36, 174, 225, 260, 311, 314, 400
Ser Necesario, 170
shahadah, 125
Shakespeare, William, 113, 203, 215
  Hamlet, 203
  Otelo, 203
shalom, 55, 56, 110, 409
Shekhinah, 104, 118, 192, 349
Shelley, Percy Bysshe, 259-260
shen, 362
Shipley, Maynard, 304
Sijistani, Abu Yaqub al-, 163
silencio, 23, 136-139, 144, 149, 181, 311, 317, 361
Sileno, sátiro, 90-91
Silo, 57
símbolos, simbolismo, 14, 29, 36, 43, 62, 64, 83, 94, 121, 124, 151, 154, 303, 306, 308, 309, 313-315, 354, 409
Simplicio, 215
Simpson, G. G., 335
Sinaí, desierto del, 73, 121
Sinaí, monte, 57, 65, 65, 116-117, 153
Sión, monte, 56
sionismo, 324, 331
Siquem, 57
Siria, 43, 133, 136
Smart, J. J. C., 357
Smethurst, Arthur S., 296
Smith, Adam, 243
Smith, William: *Dictionary of the Bible*, 279
Sociedad de los Amigos, 230
Sócrates, 84-85, 86-92, 94-95, 120, 281, 342, 352
Sol, 42, 79, 204, 209; manchas solares, 211
Somme, batalla del, 301
Spencer, Herbert, 328
Spinoza, Baruch, 228-229, 236, 246
  Breve tratado sobre Dios, 229
Sri Lanka, 332
Steiner, George, 19
Stewart, Lyman, 280
Stone, Barton Warren, 266
Suecia, 220
sufíes, 163,. 165, 329
Suhrawardi, Yahya, 165
suicidas, ataques, 332
sukkoth, 73
Súmer, 42
sunní, 330
Suso, Henry, 179

Tabernáculo, Documento del, 70
Tahití, 275

Tales de Mileto, 77, 79
Talmud de Babilonia, 119, 409
Talmud de Jerusalén, 119, 409
tannaim, 117
Tasmania, 275
Tauler, Johann, 179
Taylor, Mark C.: *Erring: A Posmodern A/theology*, 346
Telesio, Bernardino, 210
Templo de Salomón, 56, 63, 70, 72
Tenerife, 275
Tennyson, Alfred, 274
In Memoriam, 274
Teodoro, obispo de Mopsuestia, 124-125
Teresa de Ávila, 179, 202
terrorismo, 332
Tesmoforias, festival de las, 80
theologia, teología, 14, 64, 66, 81, 98, 165, 172-173, 185, 212-213, 226, 311-315, 341, 43, 344, 345, 346, 353
theoria, 97-98, 359, 409
Tiamat, dios, 42, 64, 69
Tian, 40
Tierra, 96, 204-208
rotación de la, 232
Tierra Prometida, 57, 59, 105, 192
Tierra Santa, 120, 121, 326, 327, 355
Tigris, río, 42, 53
Tillich, Paul, 312-314, 323, 339, 340, 342, 354, 355
Tillotson, John, arzobispo de Canterbury, 236
Tindal, Matthew, 241
Tito, 103-104
tohu va bohu, 69
Toland, John, 241, 243, 246
Toledo, 166
Tolstoi, Lev Nikolaevic, 310, 328
Tomás de Aquino, 167-171, 174, 177, 179, 210, 213, 215, 220, 222, 225, 233, 235, 237, 299, 301, 318, 342, 348, 358, 359
Summa Theologiae, 169
Torah, 63-64, 72, 73-74, 105, 106, 108, 109, 116, 117, 118, 119, 191, 192, 309, 349, 410
Torrey, Reuben, 303
trascendencia, trascendental, 18, 50-51, 79, 315, 324, 342, 351, 361, 410
Trembley, Abraham, 252
Trento, Concilio de, 202, 214
Trinidad, 141-143, 174, 183, 209, 233, 235, 244, 357
tristitia, 198
Trois Frères, en Ariege, cuevas de, 32-33
Turquía, 329

Últimos Días, 301, 328
ummah, 326, 330, 408, 410
universo heliocéntrico, 204, 214
unívoco, 410
*Upanishad*s, 43, 45, 137, 144, 314, 410
Chandogya Upanishad, 44
Uranus, 40
Urbano VIII, papa, 211, 215

Valla, Lorenzo, 195
valor, 87-88
Valparaíso, 275
Van Buren, Paul, 347
The Secular Meaning of the Gospel, 323
Vater, Johann, 270
Vaticano, 207, 213, 220
Vattimo, Gianni, 346-349
védica, espiritualidad, 43, 410
védicos, himnos, 37
Venecia, 216
Venus, planeta, 42, 205, 211, 214
Venus de Laussel, 35
verdad, 44, 48, 97, 136, 356
verdad, primera noble, 357
Vesalius, Andreas, 195
Vespasiano, 103
Vico, Giambattista, 246-248

Victoria Institute, 279
videntes, 37
Viena, Círculo de, 299-300
Viena, Universidad de, 288
virtud, 84, 87-88, 92
Vogt, Karl, 284, 287, 333
Voltaire, François-Marie Arouet, 241-243, 250, 252-253
Diccionario filosófico, 241

Walcott, Charles D., 335
Wallace, Alfred Russel, 276
Ward, Humphry: *Robert Elsmere*, 278
Ward, Lester, 284
Warfield, Benjamin, 279, 360
Washington, George, 249
Weinberg, Steven, 334-335
Wesley, John, 245
Westfalia, Paz de, 230
White, Andrew Dixon: *A History of the Warfare of Science and Theology in Christendom*, 282
Wiesel, Elie, 308
Wilberforce, Samuel, obispo de Oxford, 283
Wittgenstein, Ludwig, 299, 310-311, 352
Tractatus logico-philosophicus, 299
Woolf, Virginia, 293
Wordsworth, William, 259-261
World's Christian Fundamentals Association, 303

Yahweh, dios, 43, 51, 53-54, 55, 56, 57-58, 60-61, 63-71, 98, 100, 117
Yajñavalkya, sabio, 47
Yam, Mar primordial, 43
Yan Hui, 49-50, 361
Yavneh, ciudad de, 104-105, 107, 115, 119
yeytzer ha'ra, 55
«Yo», 224
yoga, 46-47, 137, 138, 410
yoguis, 46, 260, 352
Yosef, Saadia ibn, 165

Zakai, Rabi Yojanán ben, 104-105
zannah, 410
zelotas, partido radical de los, 103, 104
zen, 180
Zenón, 99-100, 120
Zeus, 40, 76, 79, 80, 83-84, 111
Zhuangzi, 17-18
zigurat, 410
zimzum, 192
Zinzendorf, Nicholas Ludwig von, 244
Zwinglio, Ulrico, 197, 198-199, 201, 203

LOS CONTENIDOS DE ESTE LIBRO PUEDEN SER
REPRODUCIDOS EN TODO O EN PARTE, SIEMPRE
Y CUANDO SE CITE LA FUENTE Y SE HAGA CON
FINES ACADÉMICOS, Y NO COMERCIALES

KAREN ARMSTRONG

es experta en historia de las religiones y autora de varios libros. Nació en 1944 en Worcestershire, Reino Unido, en el seno de una familia con raíces escocesas y en 1964, tras siete años como monja católica en la Society of Holly Child Jesus, abandonó los hábitos. Después de graduarse en la Universidad de Oxford ha dedicado gran parte de su vida a estudiar las religiones desde un punto de vista histórico y a enseñar literatura en la Universidad de Londres. Miembro honorario de la Association of Muslim Social Scientist, su trabajo se ha traducido a cuarenta idiomas y ha colaborado en tres documentales para la televisión. Es autora de más de veinte títulos entre los que destacan: *Una historia de Dios*, *Historia de Jerusalén* y *La gran transformación*, todos ellos publicados por Paidós.

Karen Armstrong sostiene que, históricamente, rara vez el ateísmo fue una negación de lo sagrado en sí mismo, sino que casi siempre se limitó a rechazar una determinada concepción de Dios. Describiendo la historia de la fe desde el Paleolítico hasta la actualidad, Armstrong muestra que, hasta hace muy poco, la ciencia y la religión no estuvieron en guerra. Pero la ciencia ha cambiado su discurso y también el significado de palabras tales como «creencia», «fe» y «misterio» ha sido radicalmente alterado, de manera que ateos y teístas por igual piensan y hablan ahora de Dios —y, en realidad, también de la razón— de una manera que a nuestros antepasados les habría parecido asombrosa.

KAREN ARMSTRONG NOS OFRECE EN SU NUEVO LIBRO, *EN DEFENSA DE DIOS*, UN ANÁLISIS CONTROVERTIDO Y LÚCIDO DEL SIGNIFICADO ACTUAL DE LA RELIGIÓN EN EL MUNDO.

Por primera vez en la historia, millones de personas no quieren saber nada de Dios. En el pasado, los individuos viajaban a enormes distancias para experimentar una realidad sagrada que describían como Dios, Brahman, Nirvana o Dao; en efecto, la religión ha sido una de las características definitorias del *homo sapiens*.

Actualmente, sin embargo, los militantes ateos predican el evangelio del descreimiento con el celo de los misioneros cristianos en la edad de la fe y encuentran una enorme y entusiasta audiencia. ¿Cómo ha llegado a suceder esto? ¿Por qué el Dios moderno se ha vuelto increíble? ¿Tiene Dios un futuro en esta época de agresivo racionalismo científico?

Karen Armstrong sugiere que si recurrimos con creatividad a las ideas del pasado podremos construir una fe que hable directamente a las necesidades de nuestro mundo turbulento y peligrosamente polarizado.

«Este libro no merece sino alabanzas.» *Sunday Times*
«Un libro interesante y elocuente.» Simon Blackburn, *The Guardian*

paidós www.paidos.com

9 788449 322884 71073